جدل الدين والسياسة

مناظرات حول:

- هل ثمّة حلّ في «المشروع الإسلامي»؟
- الشريعة بين حُكم التغلّب والديمقراطية
- «التكفير» و«القتال» في الدعوة الوهابيّة

تحرير وتقديم

أحمد سالم

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

هذا الكتاب

مع كل ما بلغته عقولُ البشر من تطور في الفكر؛ لا يزال التناظر واحداً من أقدم وسائل النظر المعرفي وتحقيق الأقوال وتبادل الرؤى، فلا تكاد تخلو منه حضارة من الحضارات الإنسانية ما دام كان لها من الثقافة والنتاج العقلي حظ ونصيب.

وتراث الأمّة الإسلامية يُشكِّل مخزوناً هائلاً يجترُّ منه أهله المنتسبون إليه، وينهل منه المحبُّون له، ليس في الأفكار فحسب، بل أيضاً في طريقة العرض والتوصيل والبلاغ للجماهير العريضة، إذ حفل هذا التراث بأخبار عن مجالس المحاورات والمناظرات التي تَواجَه فيها فقهاء، أو علماء كلام أو أدباء؛ مثل: مناظرات الأشعري والجبّائي أو مناظرات الباقلّاني مع المعتزلة، أو مناظرات الهمذاني مع الخوارزمي، أو مناظرة الكسائي وسيبويه، حتى بدا وكأن الجريان المعرفي في الثقافة العربية الإسلامية كانت تحركه أجواء هذه المناظرات والمناقشات.

ومن هنا كان حرص **الشبكة العربية للأبحاث والنشر** على إصدار هذا الكتاب، الذي جمع بين دفّتيه نماذج لمناظراتٍ راقية وسجالات ساخنة، استمدت أهميتها من راهنية ومركزية موضوعاتها في الجدل الديني والسياسي المعاصر، وأيضاً من الجودة المعرفية والفكرية فأصبح أرضاً خصبة للتحليل العلمي سواء من جهة موضوعات هذه المناظرات أو من جهة فعل الحجاج.

وقد وقع اختيار الشبكة على ثلاث مناظرات، تمت جميعها بمنتديات حوارية، حول موضوعات مختلفة الاتجاه، متوحِّدة من جهة الاحتياج الشديد إلى بحثها والنظر فيها، خاصة في هذا الوقت؛ وهي: هل ثمّة حلّ في «المشروع الإسلامي»؟، الشريعة بين حُكم التغلّب والديمقراطيّة، و«التكفير» و«القتال» في الدعوة الوهابيّة.

الثمن: ١٢ دولاراً
أو ما يعادلها

ISBN 978-614-431-097-7
9 786144 310977

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
بيروت ـ القاهرة ـ الدار البيضاء
المكتب الرئيسي ـ بيروت
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ ـ ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com

جدل الدين والسياسة

جدل الدين والسياسة

مناظرات حول:

- هل ثمّة حلّ في «المشروع الإسلامي»؟
- الشريعة بين حُكم التغلّب والديمقراطية
- «التكفير» و«القتال» في الدعوة الوهابيّة

تحرير وتقديم

أحمد سالم

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الفهرسة أثناء النشر - إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر
جدل الدين والسياسة/ تحرير وتقديم أحمد سالم.
٣٩٩ص.
ISBN 978-614-431-097-7
١. الدين والسياسة - مناظرات. أ. سالم، أحمد (محرر ومقدم).
297

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»

© حقوق الطبع والنشر محفوظة للشبكة
الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٥

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت - المكتب الرئيسي: رأس بيروت - المنارة - شارع نجيب العرداتي
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ محمول: ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com
القاهرة - مكتبة: وسط البلد - ٢٢ شارع عبد الخالق ثروت
هاتف: ٠٠٢٠٢٢٣٩٥٠٨٣٥ محمول: ٠٠٢٠١١٥٠٢٩٦٤٩٢
E-mail: info@arab-network.org
الدار البيضاء - مكتبة: ٢٨ زنقة روما، تقاطع شارع مولاي إدريس الأول
هاتف: ٠٠٢١٢٥٢٢٨٠٦٨٨٧ محمول: ٠٠٢١٢٦٦٤٣٢٣٠٤٠
E-mail: info-ma@arab-network.org

المحتويات

مقدمة ٧

• العلمانيّة والحل الإسلامي: هل الفكر الإسلامي عقبة في طريق التقدم ١٣

مقدمة ١٥

نص المناظرة ٣١

• حوار عن بيعة المتغلّب والاختيار في السلطة ١٠١

مقدمة ١٠٣

نص المناظرة ١٢٣

• الدعوة الوهابية وموقفها من تكفير الممارسات الشعائرية عند القبور ٢٠٧

مقدمة ٢٠٩

نص المناظرة ٢٢٣

مقدّمة

الحمد لله منزِّلِ القرآن، معلّم الإنسان البيان، والصلاة والسلام على خيرِ رسل بني الإنسان، من ملك أزمَّة اللغة وخُطَم البيان، أفصح من تكلّمَ وبلّغ وأبان، وعلى آل بيته وأصحابه الضاربين بسهام الخير في كل سباق وميدان.

أما بعد؛

فمع ما بلغته عقولُ البشر من تطوُّر في الفكر وأدواته ووسائله؛ لا يزال الحجاج والتناظر واحداً من أقدم وسائل النظر المعرفي، وتحقيق الأقوال وتبادل الرؤى، فلا تكاد تخلو منه حضارة من الحضارات الإنسانية ما دام كان لها من الثقافة والنتاج العقلي حظ ونصيب.

وتراث الأمَّة الإسلامية يُشكِّل مخزوناً هائلاً يجترُّ منه أهله المنتسبون إليه، وينهل منه المحبُّون له، ليس في الأفكار فحسب، بل أيضاً في طريقة العرض والتوصيل والبلاغ للجماهير العريضة.

وإنَّ الناظر في أرجاء هذا التراث بعين فاحصٍ خبير، وناقدٍ بصير؛ ليجد شواهدَ هذا القول ماثلة، والأدلة عليه وافرةً حاضرة، ومن أمثلة ذلك: اللقاءاتُ المنعقدة، والرسائلُ المتبادَلة، للمناظرة والحجاج والمحاورة.

فلقد حفل التراث بأخبار عن مجالس المحاورات والمناظرات التي تَواجَه فيها فقهاء، أو علماء كلام أو أدباء؛ مثل: مناظرات الأشعري والجبَّائي في علم الكلام عن الجبر والاختيار وعن صفات الله، ومناظرات الباقلّاني مع المعتزلة، أو مناظرات الهمذاني مع الخوارزمي في الأدب، ومناظرة الكسائي وسيبويه في النحو، حتى بدا وكأن الجريان المعرفي في

الثقافة العربية الإسلامية كانت تحركه أجواء هذه المناظرات والمناقشات[1]!

ولذا اعتبر بعض المفكِّرين المعاصرين ـ مثل: د. **طه عبد الرحمن** ـ أنَّ «المناظرة لم تكن فقط في يد المسلمين العرب أداة للاشتغال بالمنازعة المقصودة لذاتها، وإنما كانت وسيلةً من وسائل تنمية المعرفة الصحيحة، وممارسة العقل السليم»[2].

ولم تقتصر سطوة المناظرة على أرجاء التراث، بل نراها لا زالت تحكم مظاهر الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة، وذلك ما تترجمه طبيعة السجالات الفكرية، والمعارك الأدبية، بين أُطُر ومؤسَّسات هذه الثقافة. فلقد انخرط الخطاب النهضوي العربي منذ القرن التاسع عشر الميلادي في لُجَّة التعارض بين مشاريع متضارِبة، ومن ثمَّ اشتهر مفكِّرُو الإصلاح وأدباء النهضة بخوضهم في مناظرة مخالفيهم، ذلك ما تثبته مسارات الشيخ محمد عبده، وفرح أنطون، وطه حسين، وعباس محمود العقاد، ومصطفى صادق الرافعي، وغيرهم.

ولا غَرْوَ أن يغزو الحجاج والتناظر شتَّى ميادين الفكر، والتربية، والفقه، والثقافة، والسياسة، وغيرها، فلا يكاد يوجد تواصل إنساني بلا حجاج أو مناظرة[3]، فإذا أُمطرت هذه المناظرات بقَطْر الأدب، وغَيْث العلم؛ ازدهرت، وأنبتت من كل فكرٍ نضيج.

ويقول الشيخ الدكتور بكر أبو زيد (رَحِمَهُ اللَّهُ): «أمَّا المناظرة في الحق: فإنها نعمة، إذ المناظرة الحقة فيها إظهار الحق على الباطل، والراجح على المرجوح، فهي مبنية على المناصحة، والحلم، ونشر العلم»[4].

فهي فعالية منتجة ومطوِّرة للمعرفة، ومن هنا دعا د. **طه عبد الرحمن** إلى إحياء منهج المناظرة، لما يتيحه من إنتاج ثنائيّ لا أحاديّ، يساعد على «توسيع العقل، وتعميق مداركه، فالحوار هو بمنزلة نظر من جانبين

---

(١) عبد اللطيف عادل: بلاغة الإقناع في المناظرة (ص: ١٣٣).

(٢) طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام (ص: ٢١).

(٣) حافظ علوي: موسوعة الحجاج، مفهومه ومجالاته (١/١).

(٤) بكر أبو زيد: حلية طالب العلم (ص: ١٨٩).

اثنين»[٥]، وبهذا السبيل يغتني البحث، ويصبح العقل معاقلة، والنظر مناظرة، والفكر مفاكرة[٦].

ومع ما يشهده العالم من ثورة التقنيات الحديثة، وخاصة بعد ذيوع استخدام الإنترنت؛ فُتح للحجاج والمناظرات حلبةٌ جديدة للتنافس والسباق، وذلك عن طريق المنتدَيات، والملتقَيات، وخاصة تلكِ التيِ تؤمها النخبة من المثقَّفين، وطلبة العلم والسائرين في طريق الإصلاح، فأخذت هذه المنتديات على عاتقها القيام بهذه المهمة التي كانت تقوم بها مجالس المناظرة والحجاج بين الخطباء والعلماء والأدباء، من تواصلٍ، ونقاشٍ، وعرض أفكار[٧]، إذ إنَّ «كل خطاب استدلاليٍّ يقوم على المقابلة والمفاعلة الموجَّهة يُسمَّى: مناظرة»[٨].

ولعلَّ لجوء الكثيرين من هؤلاء المشَار إليهم آنفاً إلى هذا الميدان نابعٌ من بحثهم عن الحق، أو ما يؤيِّده، أو يزيد من أتباعه، مع رغبة في تقليص شُقَّة الخلاف السلبي، المبني على نبذ وإقصاء الطرف الآخر، فتحاول هذه الأطراف المتحاورة الاستفادة من بعضها البعض «حيث إنَّ هذا الطرف أو ذاك قد يأخذ في الانصراف عن رأيه متى تبيَّن له ـ عند مقارعة الحجَّة بالحجَّة ـ ضعفُ أدلته عليه، ثم يتَّجه تدريجياً إلى القول برأي من يخالفه، أو يأخذ على العكس من ذلك في تقوية أدلته متى تبيَّنت له قوة رأيه، مستجلباً مزيداً من الاهتمام من لدن مخالفه، حتى ينتهي هذا المخالف إلى القبول والتسليم»[٩].

فإذا كانت هذه الحوارات والمناظرات ـ المتدثِّر أطرافها بجلباب التعاون الحواري ـ لها هذا القدر من الأهمية، وهذه المكانة في التأثير؛ فحريٌّ بأهل العلم والثقافة أن يولوها اهتمامهم، وألا يبخلوا عليها بأوقاتهم.

---

(٥) في أصول الحوار وتجديد علم الكلام (ص: ٢٠ ـ ٢١).

(٦) المصدر السابق (ص: ١٥٥).

(٧) وإن كان في بعض هذه المنتديات أحياناً ما يعكر صفو هذه الحوارات، من تعصُّب، أو غلوّ، أو خروج عن إطار أدب الحوار.

(٨) في أصول الحوار وتجديد علم الكلام (ص: ٨١).

(٩) نفسه (ص: ٢٠).

ومن هنا كان حرص **الشبكة العربية للأبحاث والنشر** على إصدار هذا الكتاب، الذي جمع بين دفَّتيه نماذج لمناظراتٍ راقية، وسجالات ساخنة، استمدت أهميتها من راهنية ومركزية موضوعاتها في الجدل الديني والسياسي المعاصر، وأيضاً من الجودة المعرفية والفكرية التي أدار عليها كل طرف من أطراف المناظرة كلامه، بحيث صلح في نظرنا أن تُجمع بين دفتي كتاب وتكون أرضاً خصبة للتحليل العلمي سواء من جهة موضوعاتها أو من جهة فعل الحجاج والمناظرة نفسه كمسار لبحث هذا الموضوع.

وقد وقع اختيار الشبكة على ثلاث مناظرات، تمت جميعها بمنتديات حوارية، حول موضوعات مختلفة الاتجاه، متوحِّدة من جهة الاحتياج الشديد إلى بحثها والنظر فيها، خاصة في هذا الوقت؛ وهي:

المناظرة الأولى: من بيده حلُّ أزمة الأمة: العلمانيُّون أم الإسلاميُّون؟

يشكِّكُ العلمانيُّون كثيراً في نجاعة الحلِّ الإسلامي، مدلِّلين على ذلك بأن الشريعة الإسلامية قد جُرب تحكيمها قديماً وحديثاً؛ فلم يأت من ورائها الثمرةُ المنشودة، ولا العدالة المطلوبة، عارضين الحل المجرَّب والمعدّ آنفاً وهو: النظام العلماني الغربي لكن بثوبٍ عربيٍّ.

بينما يرى الإسلاميُّون أنَّ الحل العلماني المقترَح قد تسبَّب أيضاً في كوارث ظاهرة الأثر إلى الآن، مع اعترافهم بما فيه من محاسن، وأن كثيراً من أخطاء الحل الإسلاميِّ عائدٌ إلى التطبيق البشري لا إلى الشريعة، وأن الأمة في مجموعها لن ترضى بحلٍّ معروضٍ بعيد عن المنظومة الدينية والقيميَّة التي ورثتها.

هذه نواة هذه المناظرة، والتي رسم طرفاها ملامح واضحة لأهمِّ نقاط الخلاف والاتفاق، في تعاقب بينهما بذكر الاقتراحات والاعتراضات، وتفنيد الأدلة ودحض الشبهات.

المناظرة الثانية: أيهما أنفع وأجدى: البقاء تحت ولاية الحاكم المتغلِّب أم السعي لإيجاد حاكم مختار؟

بين الاعتراف بواقع غير مرضيٍّ عنه مع التفكير للسعي في تغييره، وبين محاولة شرعنة هذا الواقع والرضا به؛ دارت رَحَى هذه المناظرة، فتحت ضغوط الواقع يرضى البعض بما هو عليه، تخوُّفاً من تغيير قد يعضُّ عليه أصابعَ النَّدم لاحقاً، بينما يرى آخرون أنَّ التفكير لهذا التغيير لا بُدَّ أن يُسعى إليه، وتُنشَر ثقافته بين الجمهور، تهيئة لهم للقيام به حال توافر مناخ مناسب له.

والمسألة التي يتنازع كلا الطرفين هنا على جذبها إلى ناحيته هي: حكم المتغلِّب الذي تملَّك الحكم بغير اختيار شعبه: إما وراثة، أو اغتصاباً، أو عهداً من سابقه، هل يُرضى به ويُذعَنُ لحكمه أم تُنشر ثقافة التفكير في تغييره ليتمَّ ذلك ولو بعد حين؟

في هذا الميدان تبارى الطرفان، وأدلى كل منهم بدلوه، حاشداً أدلته، باعثاً لها من مرقدها، نازعاً لها من مكمنها، مع تأكيدٍ يظهر من مداخلة لأخرى على المساحة المشتركة بينهما.

المناظرة الثالثة: ما القيمة العلمية والمعرفية لاختيارات علماء الدعوة الوهابية المتعلقة بتكفير وقتال أصحاب الممارسات القبورية؟ وما الفارق بين استغاثة المشركين بآلهتهم واستغاثة مبتدعة المسلمين بصالحيهم؟

تُعدُّ قضية التكفير والغلو فيها من المسائل الشائكة والمنتشرة في هذه الأزمان. وقد أُثيرت هذه المسألة هنا من غير قصد من فاتحها، فسؤاله كان يهدف إلى ترسيخ استحالة المقاربة بين السنة والشيعة، فوقعت المناظرة حول بعض أفعال هؤلاء الشيعة، كالتوسل والاستغاثة بآل البيت، هل هي داخلة في الكفر والشرك الأكبر أم أنها من المعاصي والذنوب وقد تُلحَق بالشرك الأصغر؟ وإن كانت من الكفر: فأين كان العلماء السابقون من هؤلاء الشيعة الواقعين فيها؟

وقد تطرَّقت المناظرة إلى بعض المدارس المعاصرة كالوهَّابية وأثرها في نشر ذلك الفكر التكفيري من عدمه، محاولاً كل طرف أن يدفع قوله إلى الصدارة، مدعِّماً ذلك بنصوص من الكتاب والسنة، وأحياناً بِنقولاتٍ مطوَّلة عن العلماء والأئمة.

عملنا في هذه المناظرات

أوّلاً: قمنا بتخريج الآيات والأحاديث والآثار المستدلّ بها في ثنايا المناظرات، لكن بشكل ميسَّر غير موسَّع، مع عزو الأقوال لأصحابها، وتخريجها من مصادرها.

ثانياً: لم نتدخل في سياق المناظرات بتقديم أو تأخير، أو إضافة أو حذف دليل، أو ترجيح أو توهين، إنما قمنا بحذف بعض الزيادات والمكرَّر من الكلام فقط، مع تعديل في بعض العبارات بما لا يضر بأصل المناظرات.

ثالثاً: قدَّمنا لكل مناظرة بمقدِّمة تلخِّص أفكارها، وتعرض لأصل بنائها، ومحاور ارتكازها، وأهمِّ ما جاء فيها.

رابعاً: ميَّزنا بين أقوال كل طرف من الأطراف حال المناظرات، مع الاهتمام بتقسيم الكلام المطوَّل إلى فقرات، واضعين عنواناً لكل مناظرة بما نراه مناسباً لها، مراعين في ذلك كله علامات الترقيم.

وختاماً: ليس الغرضُ من عرض هذه المناظرات ترجيحَ قول على آخر، وإنما هي محاولة للاسترخاء في ساحات الحوار مرة أخرى، فإن تنمية الحوار الهادئ كفيلة بتقارب الرؤى، وشدّ الأواصر؛ لتؤسس الأمَّة مجتمعاً يشدُّ بعضه بعضاً، ولا يحطِّم بعضه بعضاً، ومسؤولية الكلمة تفرض على الجميع المصارحة، مع موفور التقدير والإكرام الذي أمرنا به القرآن.

اللهم ألهمنا رُشدنا، واهدنا لما اختُلف فيه من الحق بإذنك، إنك تهدي من تشاء إلى صراطٍ مستقيم.

والحمد لله ربِّ العالمين.

العلمانيّة والحل الإسلامي

هل الفكر الإسلامي عقبة في طريق التقدم

حوار حول مساهمة الإسلاميين في مشروعات النهضة

(*) تتضمن هذه المناظرة: وقائع الحوار الذي تم في منتدى الوسطية عام (٢٠٠٤) بين شهاب الدمشقي وعبد العزيز القاسم حول موضوع: «العلمانية.. والحل الإسلامي».

مقدمة

(١)

يتسم الحقل الثقافي العربي بصفتين متلازمتين ورئيستين في ظننا..

الأولى: أنه مؤدلج.

والثانية: أنه مخترق بالسياسي.

عندما قسم بيير بورديو الظاهرة المجتمعية إلى حقول متمايزة، يختص كل حقل منها بفعل مجتمعي معين (الحقل السياسي، الحقل الثقافي، الحقل الفني، الحقل الديني، ... إلخ)، ويحكم كلاً منها آليات صراع معينة، فقد أكد على أنه بالرغم من التمايز بين هذه الحقول المختلفة إلا أنها ليست منعزلة عن بعضها البعض بصورة صارمة، بحيث يبدو الأمر وكأن كل حقل يمثل جزيرة منعزلة عن الآخر في قلب محيط المجتمع، وإنما ثمة رغبة أصيلة لدى الفاعلين في كل حقل للسيطرة على الحقول الأخرى بغرض زيادة رأسمالهم الرمزي.

في سياقنا العربي يبدي الحقل السياسي قدراً من التوحش، لقد تغول على باقي الحقول بدرجة مخيفة (خاصة الحقل الديني والحقل الثقافي)، وسيطر عليها أو قل إن شئت استعمرها، وهذا ما يسميه هابرماس باستعمار عالم الحياة (أو استعمار المعيش).

أسفر تغول الحقل السياسي عن أدلجة الحقل الثقافي، وبات جل المنتج الثقافي تثوي خلفه أيديولوجيا ما، ويغلب عليه الطابع السجالي الهوياتي والعنيف، بينما ينزوي المعرفي بعيداً، بحيث صارت إرادة الأيديولوجيا هي

المسيطرة وليست إرادة المعرفة. هذا الطابع الأيديولوجي يفرض على الحقل نمطاً من التفكير محكوم بمنطق الثنائيات المزعج، ثنائيات تسيطر على مجال التفكير العربي الحديث، من لدن عصر الإصلاحية العربية وحتى الزمن الراهن.

إذاً دوماً ثمة ثنائيات: أصالة/معاصرة، التراث/الحداثة، رجعي/تقدمي، علماني/إسلامي، يساري/ليبرالي، ... إلخ.

والحال: أن ثنائية علماني/إسلامي، تكاد تكون محور هذه الثنائيات أجمعها، وهي التي تفرض نفسها باقتدار على طبيعة الحقل الثقافي العربي.

لقد بدأ الأمر بلحظة الاحتكاك بالحضارة الغربية في نهاية القرن التاسع عشر، حيث تم تدشين سلطة هذه الثنائية؛ فبعدما أفاق العقل العربي من صدمة الحداثة؛ راح يفكر في حل لأزمة تأخره وتخلفه عن الغرب، لقد مثل هذا السؤال هاجساً لعصر بأكمله، وأنتج ما سيسمى بالفكر العربي الحديث. وهو فكر قد اخترقته هذه الثنائية منذ البدء ولا تزال حتى الآن، إذ صار لدينا دعاة حل إسلامي للأزمة في مقابل دعاة حل علماني.

مثَّل الأولين الحركات الإسلامية التي تشكلت من بعد سقوط الخلافة الإسلامية والتي ورثت بدرجة أو بأخرى التراث الإصلاحي (الطهطاوي، عبده، الكواكبي، رشيد رضا، ..)، ومثَّل الآخرين كل ما سوى هؤلاء من حركات ليبرالية (ما قبل يوليو ١٩٥٢) ثم حركات يسارية وقومية (ما بعد يوليو ١٩٥٢). يدعي أولئك أن حل الأزمة يتمثل في عودة الأمة لدينها الإسلامي، بينما يدعي هؤلاء أن الحل يتمثل ببساطة في إنجاز قطيعة مع كل تراثنا الثقيل ثم الانخراط في تقليد تام للغرب. ولقد صار كل حل عند أصحابه بمثابة أيديولوجيا تحكم فكره وفعله في المجتمع.

إلا أننا إذا نظرنا بشكل أكثر تفحصاً وعمقاً لأدركنا أن طرفا الثنائية ليسا على قدر واحد من الندية، على الأقل من حيث قابلية الشعوب للتفاعل مع أحد الطرفين دون الآخر.

فشعار الحل الإسلامي كان وما زال أقرب شعارات الحلول لطبيعة الشخصية العربية وفطرتها، بل إن الحل العلماني «العربي» لا يخفي تدثره

بالعباءة الإسلامية على المستوى التبجيلي، وبالمسافة التي تُبقي له رمقاً للقابلية المجتمعية، وهو مما قد يكون سبباً رئيساً في تشوه شكل الطرح العلماني العربي؛ إذ إن الإسلامية والعلمانية عند الخوض في تفاصيل الحلول ومضامينها= ضدان لا يجتمعان.

على المستوى الإسلامي: فمنذ لحظات تشكل الحركات الإسلامية المعاصرة لم تزل الحلول الإسلامية رابضة عند أعتاب الشعارات الجاذبة، والحلول العامة، أو التفاصيل المشوهة، بل إن التجارب الإسلامية المعاصرة، الباقي منها والمنتكس، لا تزال مندرجة تحت مفردة «التجارب»، ولم تستطع أي منها أن تُنمذج مشروعاً إسلامياً حضارياً، فضلاً عن ارتقاء ما تعرضه لمستوى الندية مع النهضة الحضارية الغربية الحديثة.

أما على المستوى العلماني: فلا يخفى على أحد فشل جل الحلول العلمانية، سواء بالشعارات أو بالقيم العمومية التي يُظن أنها براقة، أو بمحاولة إيجاد علمانية إسلامية من حيث «النكهة». ولم تنطل الحيل العلمانية على بنية الهوية والنزعة المحافظة للمجتمعات العربية.

قد نقول: إن الحل العلماني يفعل أدوات مشروعه من خلال أدوات الدولة الحديثة، الثقافية والاقتصادية والسياسية، والتي لا يخفي العلمانيون كونها متاحة أمامهم بكل أريحية، بينما يجد الإسلاميون أنفسهم أمام فضاء التأثير والفعل الاجتماعي بديلاً عن حرمانهم من الأدوات الدولتية.

واقع الأمر أننا لو تدبرنا في المحصول الثقافي الذي تراكم لدينا منذ لحظة التدشن وحتى الراهن، سنجده محصولاً مثقلاً بقدر فج من العموميات والكليات، وكذلك يخترقه السجال والهجاء المتبادل بين أصحاب كل أيديولوجيا، فعوضاً عن تفكير حقيقي في الأزمة راح كل فريق يقتات على هجاء الآخر ولعنه، ومحتمياً خلف ترسانة من المفاهيم العامة والمصطلحات الملتبسة والغامضة.

ومع الوقت نلاحظ أن آلية الإصلاح راحت تُختزل فيما هو سياسي، مبتعدة عما هو ثقافي ومجتمعي عامة. لقد بدا الأمر وكأن كل فريق يرى أن الإصلاح يتمثل في الدولة، فمن يملك الدولة سيتمكن من تحقيق أجندته الإصلاحية. ثمة إرادة للدولة إذاً يشترك فيها الجميع. وطوال الوقت كانت

دولة ما بعد الاستعمار تبسط سطوتها على المجتمع وتحمي نفسها جيداً من هؤلاء الطامحين في الإصلاح. وبالنسبة للإسلاميين فقد اعتمدت معهم سياسات تهميشية عنيفة مادياً ورمزياً، أعانها على ذلك سيطرتها الكاملة على المؤسسة الدينية الرسمية. أما العلمانيون فيبدو أن كثيرين منهم قد اقتنعوا ورضوا بكون الدولة تقصي أعداءهم الأيديولوجيين نيابة عنهم، فصمتوا وأبدوا قدراً من الارتياح المريب. ولكن مع أحداث ما سمي بالربيع العربي أتيحت الفرصة للإسلاميين كي يقتربوا من الدولة التي أقصتهم طويلاً، فوجدوا أنفسهم عراة أمامها، لا يدرون ماذا يفعلون، ولم تغن عنهم المفاهيم البراقة (والفضفاضة بصورة لا تحتمل) شيئاً. وراح خصمهم الأيديولوجي يكافح لإبداء خوائهم ولإبعادهم عن الدولة مرة ثانية.

محورية إرادة الدولة هذه عند جميع الفرقاء قد رَسَّخَتْ ثنائية إسلامي/ علماني في شكل أكثر تسييساً، وهو علاقة الدين بالسياسة. لقد تم اختزال أيديولوجيا الحل الإسلامي في وصل الدين بالسياسة، بينما تم اختزال أيديولوجيا الحل العلماني في فصل الدين عن السياسة، في حين أن الإسلامي والعلماني كلاهما لا يقتصر أبداً على الدولة أو على المجال السياسي فقط، وإنما هو أكثر اتساعاً من ذلك، ربما كان حضور كل منهما في السياسي أقل بكثير من حضوره في باقي الحقول المجتمعية؛ لذلك نلاحظ في الغرب أن الحديث عن العلمانية لا يقتصر على مقولة فصل الدين عن السياسة وإنما يتعلق أكثر بدور الدين في المجال العمومي، وعليه نجد الحديث عن مجتمعات علمانية أكثر مما نجده عن دول علمانية.

لقد انخرط الفرقاء الأيديولوجيون في جدل محموم حول الدين والدولة، يجاهد الإسلاميون لإثبات أن ثمة نظاماً سياسياً إسلامياً واضحاً يمكنه أن يدبر الشأن العام، بينما يكافح العلمانيون لنفي ذلك عن الإسلام، وكأنها تهمة يريدون أن ينزهوه عنها. جدال يتسم بقدر غير يسير من العمومية ويفتقر إلى درجة مقبولة من الجدة المعرفية، ويوظف التاريخين الإسلامي والغربي في هذا الجدل على حد السواء من قبل كل طرف للتدليل على وجهة نظره.

بيد أن مستجدات الأحداث الراهنة قد تفتح الآفاق لحلول أكثر تعقيداً وأقل توقعاً وإلفاً، إذ إننا أمام حقبة تنزع نحو خيارات مفتوحة وغير متوقعة،

فالحل الإسلامي العنيف يزداد عنفاً، والحل العلماني الشرس يزداد شراسة، وبين هاتين المنطقتين الملتهبتين مناطق رمادية شاسعة تتضمن حلولاً متعددة، وغالباً ستكون حلولاً «مابعدية»، حيث تزداد الظنون حول نشوء ظواهر «ما بعد إسلامية» و«ما بعد علمانية»، بما تحمله دالة «مابعد» من ضبابية في التأطير والتحديد الدقيقين.

من المنتصر إذن في هذا السجال؟ هل سيمسي سجالاً بلا أفق؟

في رأينا: ليس ثمة منتصر ومهزوم، وإنما جدل أبدي عاجز عن إنتاج معرفة حقيقية، وعاجز حتى عن بدء فعل الجواب عن الأسئلة الحقيقية: ماذا مع استمرار تسلط الدولة على عالم الحياة وتمكنها من عقول الناس؟ وماذا عن استشراء حالة اغتراب الأيديولوجيين: إسلاميين وعلمانيين عن هذا المجتمع الذي يريدون للمفارقة إصلاحه؟

قد لا يكون أمام هذا القدر المعقد من الأسئلة المركزية والوجودية من حل إلا أن نكثف من مضامين النقاش والمناظرة، مع ضرورة التركيز على تجلية الحلول العملية الواقعية والمقدورة أو على الأقل تجلية الطريق إلى هذه الحلول بحيث نتشارك في وضعها ولا نتقاتل على ادعائها.

(٢)

لا تزال جذوة الصراع الثقافي بين العلمانيين العرب والإسلاميين متَّقدَةً منذ أن اشتعلت في القرن الثامن عشر، وإن خَفَتَ لهيب هذا الصراع في بعض الأوقات، فلا يُرى منه إلا دخانٌ ينبعث من تحت رماد الأزمات؛ إلا أنه لم ينطفىء في وقت ما.

والسؤال الأكثر جدلاً في هذا الميدان، والذي يشعل أوار التبادل السجالي من فترة لأخرى= هو: من يملك ناصية التقدم وزمام النهضة وإنقاذ الأمة مما غرقت فيه؟

وبصورة أخرى: هل لدى الإسلاميين مشروعٌ واقعيٌّ مدروس لنظم الأمة في قطار التقدم الذي فاتها أم يكتفون فقط بشعارات فضفاضة، وخطابات قُدَّت من العاطفة، تُلهب مشاعر وأحاسيس العامَّة، دون أن يكون لها صدى ملموسٌ على أرض الواقع؟

فإن لم يكن لديهم جوابٌ واضحٌ حيال هذا السؤال، أو كان موجوداً لكنه غير شافٍ ولا كافٍ= فإن العلمانيين يُفصحون أن لديهم البديل المعَدَّ آنفاً، والمجرَّب سابقاً، والذي تقدمَّت به سائر الأمم التي أخذت به؛ وهو: النموذج الغربي الديمقراطي.

ولأجل الوصول إلى إجابة مقنعة عن هذا السؤال عُقدت كثير من المناظرات، وقامت معارك وسجالات، وانبرى كل طرف يعرض بضاعته، ويُزيِّف بضاعة غيره، مظهراً حُسن مشروعه، ومساوئ وعورات منافسه، بحقٍّ أحياناً وبغير حق أحياناً أُخر.

ومن هذه المناظرات التي سعى كل طرف فيها إلى أن يتدثر بجلباب التعاون الحواري للوصول إلى أكبر قدر مشترك من الأفكار ووجهات النظر، مع رقيٍّ في الأسلوب والحوار، وتقليل من المراء قدر الإمكان، بلغة معبِّرة موجزة، بلا بذخ في عباراتها، ولا تورُّم في دلالاتها= هذه المناظرة التي بين أيدينا، والتي دارت بين الأستاذ شهاب الدمشقي ممثلاً الاتجاه العربي العلماني، والأستاذ عبد العزيز القاسم ممثلاً الاتجاه الإسلامي.

وقد قام الأوَّلُ بفتح باب المناظرة بأسلوبٍ يجذب الانتباه، ويُغري القارئ بمتابعة الكاتب، ليجد نفسه بعد قليل مضطراً أن يوقظ عقله، ويستنفر همته، ويُعدَّ أدواته؛ ليرد على السيل المتتابع من تلك الأسئلة، والاتهامات المحرجة.

لقد استطاع الدمشقي أن يمهِّد لنفسه الطريق، وأن يُشذِّب شجرة الحوار من أشواكها التي تتواجد عادة في الحوار العلماني الإسلامي، وذلك بأمرين:

الأول: افتتاحه الكلام بأشهر شعار طرحه الإسلاميون لحل أزمتهم الحضارية والتقدمية؛ وهو: (الإسلام هو الحل).

الثاني: زعمه أنه لا يعارض الشعار في أصله إن كان سينتهي بأمته إلى الحل السحري الذي سيخرجها من الأزمة، لكنه ينازع في ماهيته ومصداقيته وفعاليته.

وبرَّر الدمشقي شكَّه في نجاعة هذا الحل الإسلامي بأن الشريعة

الإسلامية قد جُرب تحكيمها وتطبيقها قديماً ـ متمثلاً ذلك في عصر الخلافة الراشدة، والعصر الأموي، والعباسي ـ وحديثاً ـ متمثلاً ذلك في بعض البلاد الإسلامية؛ كإيران، والسعودية، وأفغانستان ـ فلم تأت من ورائها الثمرة المنشودة، ولا العدالة المطلوبة، مستحضراً في ذلك على سبيل الاحتجاج المساوئ والعيوب التي شهدتها تجارب الحل الإسلامي قديماً وحديثاً.

وإن كان الخطأ كما يزعم بعض الإسلاميين ـ على حد قول الدمشقي ـ ليس في الشريعة، وإنما في طريقة من قاموا على تطبيقها= فما الذي يمنع من التماس نفس العذر للديمقراطية الغربية والتجربة العلمانية؟ فلا فارق بين شرع الله وشرع الناس من هذه الجهة، فالخطأ في النهاية خطأ في التطبيق.

ثم يخلص من هذا كله إلى الحل الأمثل في نظره وهو: أن الحرية والديمقراطية هي الحل، وأن ذلك هنا ليس مجرد شعار رنان من جنس شعارات الإسلاميين بل هو شعار يشهد العديد من التجارب الناجحة في عالم اليوم.

وهذا المحور الهام هو ما افتتح به عبد العزيز القاسم ردَّه على الدمشقي، مذكراً إياه بالوجه الآخر لهذه الأنظمة الديمقراطية، مبرزاً بشكل تاريخي منسَّق ما نتج عن هذه الحريات من تربع من لا يصلح على منصب القيادة كهتلر مثلا، مع ما ذاقته البشرية من ويلات الحروب العالمية، والاحتلالات الأجنبية، من قتل وتشريد، وحبس وتجويع، على يد من يسوِّقون أنفسهم للناس على أنهم رعاة الحرية وحماة حماها!

لكن القاسم يفارق مناظره هنا في نقطة هامة وهي: تصريحه أنه لا يريد أن ينقض محاسن الغرب، كما يريد خصمه أن يفعل مع الشريعة، وإنما يريد أن يكون طرح الصورة متوزاناً، بلا إفراط أو تفريط، بلا بخس لقدر هذه الأنظمة ولا شطط في عرض نتائجها، وهذا مرفأ هام من مرافئ التكوين لمناظرة هادئة رصينة، تُحرز تقدماً على أرض التعاون بين الطرفين، للوصول إلى أقرب الحلول واقعية.

تحت تأثير هذا الخطاب من عبد العزيز حاول الدمشقي أن يجري في مضمار الإنصاف، فاعترف بما في الشريعة من محاسن، لكن هذه المحاسن قيم مطلقة، كالحرية، والعدالة، ينزع الناس إليها بحسهم دون حاجة لشريعة

أو دين، بدليل وصول الغرب إليها مع تنحيتهم للدين وتعاليمه.

ولأنه لا يريد أن يقذف بأمته إلى المجهول، والذي يراه متجسداً في الدعوة إلى حلٍّ إسلاميٍّ غير محدد الملامح= دعا الدمشقي إلى استقدام النموذج الغربي مع ادِّعائه أن العلمانيين العرب قادرون على تهذيبه بما يلائم المجتمعات العربية، متمنياً أن يكون الإسلاميون على شاكلة مناظِره في الانفتاح والتعقّل، لأن أغلبيتهم ـ كما يلمحه في المواقع الإلكترونية والمنتديات ـ معادون لهذه الحريات والديمقراطيات.

عاد القاسم ليؤكد لصاحبه أن هناك أرضاً واسعة مشتركةً بينهما، وأن القيم التي يدعو إليها لا ينازَع عليها، بل إن رواد النهضة الإسلاميين الأوائل ـ كالأفغاني، ومحمد عبده، والكواكبي، ورشيد رضا، وغيرهم ـ كانت كثير من دعواتهم منصبة على الوصول لتحقيق هذه القيم، هذا مع تنوع مدارسهم الفقهية، فأوذي منهم من أوذي، وعودي منهم من عودي، فلا يجوز التجني على الإسلاميين لبعض ما يتناثر على الشبكات الإلكترونية، وأن أرض الواقع ونتائج الانتخابات هي خير دليل على مشاركة الإسلاميين في محاولة تفعيل هذه القيم في مجتمعهم.

كذا استدل القاسم على رفض الإسلاميين للقمع وسلب الحريات، والطغيان والاستبداد؛ بما سطره التاريخ من مواقف مشرِّفة لعلماء الإسلام في مواجهة طغاة الحكام، ومحتلي البلاد.

ثم بين القاسم لمناظِره أن تخوُّفَه من تجربة الحل الإسلامي هو مجرد وهم في خاطره، وإلا فلم التخوف من بثِّ العفاف والفضيلة مثلاً في الإعلام؟ مشيراً إلى أن بعض ما يتخوف منه الدمشقي من تطبيق هذا الحل؛ قد بدأ أسوته من الغربيين يجنحون إليه، كما وقع مثلاً في بعض المصارف الغربية من تطبيق للقروض المكافئة، وما طفا من اتجاه عام على سطح المجتمع الغربي لضخ طاقة التدين فيه، أدّى بدوره لظهور صحوة إنجيلية، بل وعبرية.

ولفت القاسم النظر إلى أن الغرب وإن كان قد شهد تطوراً ملحوظاً في تطبيق هذه القيم المأمولة، إلّا أن ميزان هذا التطبيق لم يستقم طويلاً، وأن اختلاله بدأ مُذ بدأت ممالك الإعلام وإمبراطورية المال تعود؛ فتفرض على

المجتمع والدولة استبداداً جديداً يخلُّ بتوازن المجتمع عبر أدوات منحها المجتمع المشروعية.

على إثر هذا، عاد الدمشقي خطوة إلى الوراء، ليتفق مع مناظره على أن هذه القيم كالعدالة وغيرها لا يستنكرها أحد، لكن المهم إدراك أن هذه القيم المجردة لا معنى لها إذا لم تفرغ في مؤسسات وهياكل، ومشكلة الإسلاميين أنهم لم يحسموا مواقفهم من هذه القيم من حيث الممارسة، وأنهم لم يعرضوا حلولاً قابلة للتطبيق لمشاكل القائمة، وأنه وإن ظهر أمثال الكواكبي ورشيد رضا وغيرهم، فإن تعرضهم للإيذاء، ونبذهم، والتهكم عليهم من قطاع عريض من الإسلاميين= دليلٌ على أن منهجهم ليس هو المرضي عنه، ولا المنتظر تحقيقه عند الغالبية، فهم بمثابة استثناء من القاعدة.

ثم استدل الدمشقي ببعض الاختيارات الفقهية لبعض المذاهب؛ كحرمة الخروج على ولي الأمر الظالم - من باب دفع المضرة الأعظم - على أن في ذلك ترسيخاً للاستبداد، وإعانة للظالم على تجبره وغيه، مستثنياً من ذلك جماعة الخوارج، الموسومة عادة بالمروق والضلال من قِبَلِ الإسلاميين.

وأثنى الدمشقي كذلك على بعض الكتابات الإسلامية المعاصرة، ككتاب: اقتصادنا لمحمد باقر الصدر، لكنه استدرك بأنه حتى هذه المقاربة ظلَّت حبراً على ورق، لم يكتب لها الترقي لتُطبق على أرض الواقع.

ثم انتصر الدمشقي لمذهبه بأن البنوك الإسلامية المزعومة تُدار بالطريقة الغربية نفسها، وكل ما في الأمر أنهم يعرضونها بشكل يُوهم المشتركين أنها إسلامية، بعيدة عن قضية الربا التي يحاولون خداع أنفسهم بتفاديها، وأنه وإن تحققت بعض الصور الإسلامية في بعض البنوك، فإن أصحابها لا يفعلون ذلك عن قناعة منهم بنجاعتها وإنما رغبة منهم في جذب طائفة معينة من العملاء تحب هذا اللون من التعاملات.

من جانبه أثنى القاسم مجدداً على حمل الدمشقي لهموم مجتمعه وحرصه على استصلاحه، ثم برهن على أن القيم التي يرى مناقشه أنها ليست مجردة ستظل بالفعل في تجريد مهما حاولت الأمم ضبطها، وأن ذلك

يعود لمعضلة المثال والتطبيق، مستدلاً على ذلك بالتفرقة في الممارسات العملية لبعض البلاد الغربية المتقدمة، مثل: فرنسا، وألمانيا.

ثم عاد القاسم ثانية ليؤكِّد على أنه وإن وُجدت وسائل غربية ناجعة ومفيدة في عملية النهضة إلا أن ذلك لا يعني بحال نفي وسائل الأمم الأخرى، وعلى رأسها الأدوات الإسلامية لحماية القيم، وأن تجاهل هذه الوسائل ليس من العلمية في شيء.

وأردف القاسم هذا بضرب بعض الأمثلة للتغيرات الجذرية التي أحدثتها الوسائل الإسلامية، كتحريم الدماء بعد أن كانت تُسفك لأتفه الأسباب، ونظام الشورى بعد الاستبداد بالرأي، وآليات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بعد فشو المنكرات في المجتمع الجاهلي، داعياً من وراء ذلك كله إلى النظر في هذه الوسائل، ومؤكداً في الوقت ذاته أن ثمة انحرافاً وقع، حينما استبد أهل السلطان بسلطانهم، وانحرف أهل الفقه عن عملهم الإيجابي إلى المعارضة السلبية.

وردًّا على ادِّعائه أن فقهاء النهضة هم أقلية استحضر القاسم كمثال تنامي حركة الإخوان المنتمية بسبب قوي لهؤلاء الفقهاء، وكذا ما يفتي به كبار العلماء من جواز المشاركة في المؤسسات البرلمانية العربية والإسلامية، وهذه كلها أدلة على أن الفقهاء المصلحين والإسلاميين المتحضِّرين= ليسوا قلة.

وأما الاقتصاد الإسلامي: فلم ينكر القاسم أنه نظام لم يكتمل، لكنه يطلب من مناظره أن يقدره قدره، وأن يفرق بين مشروع يحبو في بداياته، وآخر اشتد عوده واستوى على سوقه، والأول هو وصف للاقتصاد الإسلامي الذي لم ينضج وتكتمل صورته بعد مع محاولات متتابعة وجهود متوالية للوصول إلى الناتج المنتظَر.

ولأن الحوار بدأ يتشعَّب ويأخذ نواحي متباينة عديدة، حتى أنه تطرق للحديث عن إلحاد الدمشقي، ومحاورة القاسم له في هذا الاعتقاد= اقترح الدمشقي أن يتم تحديد إطار النقاش، حتى لا تتزاحم الأفكار، ويطرد بعضها بعضاً، أو يطغى بعضها على بعض، فركَّز مداخلته ضمن محاور أربعة: (تشخيص المشكلة، اقتراح الحل، تحديد الموقف من الآخر، نقد الحل الإسلامي).

ففي حديثه عن تشخيص المشكلة لخّص الدمشقي مشكلة العرب ـ بعد أن عدد محاسنهم ـ في: الاستبداد السياسي، وغياب الحضور الشعبي الفاعل، وأن الغرب وإن كان يعاني مشاكل أسرية، وطغياناً للمادية على العلاقات الإنسانية؛ فإنه نجح في حل مشكلتنا بطريقته.

إلى هنا تقريباً يتفق طرفا المناظرة، لكن يبدأ الخلاف عند الحديث عن الحل.

يرى الدمشقي أن الحل في الاستفادة من تجربة الغرب الذي تجاوز هذه الأزمة التي نحياها الآن، وأن تجربته ليست حكراً عليه، وأنه على ما فيها من نقائص فقد أثمرت ثماراً حسنة، فما المانع من استقدامها والاحتذاء حذوها؟ مع تأكيده بكل وضوح على أن لمجتمعنا خصائص وعاداتٍ يجب الحفاظ عليها، وأن لا نفقد هويتنا الشرقية ذوباناً في الهوية الغربية، هذه الهوية الشرقية التي لا تفرق في نظر الدمشقي بين المسلم وغيره، والرجل والمرأة، والإسلامي والعلماني.

وبعبارة موجَزة موضِّحة لمقصد صاحبها يُفصح الدمشقي عن أن الحل الذي يريده: حل إنساني علماني وفق المضمون الغربي ولكن بقالب شرقي عربي.

ومع كون هذا الحل واضح المعالم، مطبَّقاً من قبل؛ إلا أنه يعترف أن تفعيله لن يكون سهلاً ميسوراً، وذلك لطبيعة ثقافة الشعوب العربية، التي رزحت دهراً طويلاً تحت وطأة القهر والاستبداد حتى ألفته، لذلك فالخطوة السابقة لهذا: إعادة بناء ثقافة الديمقراطية في المجتمع.

أما الموقف من الآخر: فاستدعى الدمشقي مضمون عبارة رشيد رضا والبنا من بعده: «نتعاون فيما اتفقنا عليه ويعذر بعضنا بعضاً فيما اختلفنا فيه»، معلناً رفضه لهذا القمع الذي تقوم به الحركات العلمانية الشرقية تجاه الإسلاميين، وأن الحرية تُكفَلُ للجميع بلا تفرقة، ويُترك الاختيار للجماهير عن طريق صناديق الاقتراع.

وفي نقده للحل الإسلامي الذي يعترف بأن شريعته عادلة، تدعو إلى قيم سامية، اتهمها الدمشقي أنها لا تمتلك الضمانات الحقيقية لاحترام هذه

القيم، ومن هنا فمجرد رفع شعار: «الإسلام هو الحل» ليس على أرض الواقع بحل.

وإذا كان الإسلاميون والعلمانيون العرب يؤمنون بهذه القيم السامية وفق صياغة عربية معاصرة على حد تعبيره؛ فلم لا تتضافر جهودهم لصياغة مشروع نهضوي عربي - إسلامي يؤصّل هذه القيم الحضارية؟ يتساءل الدمشقي.

ثم ختم مداخلته بمطالبة الإسلاميين بصياغة مفصَّلة لبرنامجهم الإصلاحي، وحسم لموقفهم من القيم الإنسانية الحضارية، مع إعادة قراءة التاريخ الإسلامي بعقلانية، بلا تنظير أو تضليل، مشيراً إلى أن هناك كتابات إسلامية واعية نافعة قدَّمها بعض الإسلامين؛ مثل: زيدان، وهويدي، والغنوشي.

لخَّص عبد العزيز ما قدَّمه مناظره ابتداءً، ثم كشف اللثام عما حاول مناظره أن يتجاهله أثناء طرحه للحل، وهو: أن المجتمع العربي متدين، وأن محاولة تأصيل الشرعية على أساس يتناقض مع أصول الشرعية الإسلامية سيؤدِّي إلى صراع فكري وعقائدي تذهب معه ريح الأمة، مستدلاً على ذلك بالإجهاض المبكر للعلمنة الشاملة في بدايتها منذ الأربعينيات، مما اضطر مفكري العرب على اختلاف توجهاتهم إلى الدعوة منذ الثمانينيات إلى حركة توافقية واسعة النطاق مع حرصهم على تفعيل قيم الحضارة الغربية، لكن ضمن مواءمةٍ ما مع الهوية الإسلامية، مستدعياً نقولات لبعض المفكرين العرب تؤكد على هذا المعنى؛ مثل: طرابيشي، وجدعان، وغيرهما.

والخلاصة التي يقررها القاسم: أن أي حل سيطرح على أساس إنساني، أو قيمي، متجاهلاً العنصر الديني= فهو حديث مرسل لا أثر له، فالأقلية غير المسلمة لن تكون رقماً مؤثِّراً في معادلة الديمقراطية التي ينادي عليها مناظره ويحلم بها، مؤكِّداً على أن الدين الإسلامي مركز خصوصية المجتمع العربي، وأن حصر مناظره للخصوصية العربية في التميز الاجتماعي والأخلاقي فقط= حيفٌ وجور.

من جانبه أبدى الدمشقي تعجُّبه ممَّا رآه من حيدة مناظره عن المسار الذي رسمه الأول لخط الحوار مؤخراً، وخروجه عن الإطار المحدد، مفسِّراً

هذا الفعل بأنه إقرار بعجز الإسلاميين عن تقديم مشروع إصلاحيٍّ إسلاميٍّ واضح!

واستمراراً لسياسة التبادل بين الطرفين بادل القاسم مناظره تعجبه بتعجبه هو الآخر من اتهامه بالصمت! مع أنه جعل جزءاً كبيراً من بداية رده على أول فقرة من كلام مناظره، متسائلاً بعد ذلك عن العلاقة بين الصمت عن بعض أجزاء الكلام والعجز عن تقديم الحل؟! وأنه في حالة عجزه فرضاً فلمَ تُلصَق التهمة بكل الإسلاميين؟!

ثم انتقل القاسم من خانة الدفاع عن نفسه ومعسكره إلى خانة الهجوم المباغت على مناظره؛ فسأله بدوره عن هذا الحل العلماني أين هي معالمه؟ متَّهماً إياه أنه لم يردّ على شيء من الإشكالات والأسئلة التي تقع في صميم ما يقترحه مناظره من حل.

وفي محاولة منه لتخفيف هذه الحِدَّة التي طفت فجأة على سطح المناظرة، اعتذر الدمشقي لمناظره بأنه لم يقصد إساءة ولا اتهاماً، وإنما هو شغوف بمعرفة الإجابة عن أهم سؤال يدور حوله النقاش، وهو طبيعة الحل الإسلامي وماهيته، راجياً من مناظره طي هذه الصفحة من العتاب، واعداً إيَّاه أنه لن يتهرب لاحقاً من أي سؤال يُطرح كما لم يتهرَّب سابقاً على حد قوله، ولتكن العودة إلى المحاور الأربعة مع تبيين المقصود تحديداً من تطبيق الشريعة كقرار سياسي.

تجاوب القاسم مع مقترح مناظره، فضرب صفحاً عن حوار الملام والعتاب، وواصل حديثه عن المشروع الإسلامي، مبيِّناً لمناظره أن نقطة البدء في ذلك تنطلق من النظرية المعرفية، ليتقرر مصدر الحقيقة وتحديد الخلاف فيه، ثم مناقشة الآراء، وأنه يرى أن المناقشة المجملة تفيد في الرؤية المجملة، وضرب لذلك مثالاً بتحديد الحقوق في النظام الليبرالي الأمريكي، وكيف أنه لا ينطلق من مجرد حقوق عقلية مجردة، بل يتدخل في ذلك عوامل أخرى تعتمد على اللون والدين وغير ذلك.

كما أكَّد على أن نتيجة الفحص المعرفي أو الإيبستمولوجي ضرورية جداً لتحديد معايير الحقيقة في هذا النظام أو ذاك، ومن ثَمّ ينطلق في فحص آثار المعايير، وبخاصة حين يتوجه لمحاكمة رؤية أو أحكام فرعية في

المنظور العالمثالثي أو الإسلامي، وأنه إن لم يفعل ذلك وانطلق في الحوار لمنهجية القفزات من هذه القضية إلى تلك فلن يصنع سوى الصراع الحواري.

وضرب القاسم مثالاً لتأكيد مركزية المنطلق المعرفي بما صنعه د. رضوان السيد في أطروحاته المختلفة، حيث اعتمد على تلك الحقيقة لقراءة التاريخ الإسلامي قراءة متميزة عن القراءات التاريخية والقراءات المؤنسِنة.

ثم شرع بعدها يستطرد في الحديث عن بعض العوامل التي ساهمت في تشكيل الفقه السياسي، سواء في الأمة الإسلامية أو في بلاد الغرب، وكيف أن الواقع النضالي للفكر السياسي الغربي فرض غرس المفاهيم السياسية في قلب الفعل العقلي، والتي دفعته إلى الإنتاج والنمو بشكل لم يتوافر للفقه السياسي الإسلامي.

وختم القاسم مداخلته بلفت الانتباه إلى أن طلب مناظره منه أن يكون الحديث عن مشروع سياسي على غرار «منشورات حملات الانتخاب»= موضوعاً آخر مختلفاً عن محطة صراع الإسلاميين مع التغريب، إذ إن تلك المشروعات لا يتميز فيها غالباً الإسلاميون عن بقية المسلمين؛ فهم وغيرهم شركاء، يتعاونون ويتحالفون، كما حدث في بلدان الخليج والمغرب وغيرها.

لم يقتنع الدمشقي بما سطَّره مناظره، فلم ير في كلامه جواباً شافياً عن المحاور التي طلب الإجابة عنها، فكرر طلبه السابق أن يحصر مناظره كلامه فيما حدده آنفاً، بعيداً عن التنظير الذي شبع منه.

أما عبد العزيز فاستنكر من مناظره وصفه لنقاشه له بالتنظير، رادّاً الاتهام عليه بأنه في الإمكان اعتبار ما طرحه الدمشقي نفسه من جنس التنظير الذي يستنكره، ودافع عبد العزيز عن نفسه بأن كثيراً مما طرحه في نقاشه ليس تنظيراً، بل هو تجارب عملية مباشرة، تصل إلى حد التجسد اليومي، مطالباً مناظره أن لا يطلب منه اختزالاً لحلول ومشكلات كبيرة في مداخلة يسيرة بهذا الحجم، مبيِّناً أن توصيف الواقع وتحديد مشكلته ليس بهذه السطحية التي اختزل بها مناظره الأمر في: الفساد السياسي، وأن السؤال الأهم هو: لماذا نشأ هذا الواقع الاستبدادي؟ وكيف يمكن نقله إلى واقع ديمقراطي؟ وهذا ما دفعه إلى الحديث عن عمق المشكلة، متجاوزاً حيز الإجابة المباشرة للأسئلة التي طرحها مناظره.

وختم القاسم مداخلته بأن من الطبيعي أن يحدّد مناظره لنفسه كيف يفكر، لكن من غير الطبيعي أن يحدّد للآخرين كيف يفكرون، وكيف عليهم أن يصوغوا أفكارهم، وكيف يجب تكوين تصوّراتهم للقضايا التي يتحدثون عنها، لأنه بهذا يفرض على مناظره التفكير ضمن القالب الذي يتصوّر أنه يريد وجوده فيه.

ومن هنا طلب القاسم من مناظره أن يتفقا على خيار من اثنين: إما أن يواصل طرح رؤيته كما يتصورها، أو يتفقا على معالجة هذه المعوقات الإجرائية.

جاء جواب الدمشقي مُسطِّراً الفصل الأخير من هذه المناظرة، ملتمساً لنفسه العذر لوضعه آلية التحاور بأنه هو الذي طرق الباب أولاً، حاملاً معه تساؤلات يبغي جوابها من مناظره ومتابعيه، وأنه تعمَّد استخدام هذا الأسلوب في الحوار حتى لا يتحول إلى وهم حوار، مردداً ما طلبه مراراً قبل ذلك أنه يريد معرفة جواب هذا السؤال بشكل ملموس واقعي: كيف سيحل الإسلام مشكلاتنا؟

لكنه عاد واعترف أنه ربما كان من العسير الإحاطة بكل محاور النقاش في مداخلات محدودة كالتي بين أيدينا، فاقتنع أن يكون هذا الحوار بداية للتعارف، ومدّاً لجسور التواصل الإنساني بين المتحاورين، وتمهيداً لحوارات أكثر دقة وتركيزاً.

وهنا أُسدل الستار على هذه المناظرات الهادئة التي حاول أصحابها بناء جسور التواصل فوق الطرق الضيقة المتعرجة ذات المهاوي السحيقة، والتي بيَّنت أن هناك مساحة مشتركة ـ ليست هيِّنة أو ضئيلة ـ تُمكِّن المتعاونين الحريصين على إصلاح أمتهم من تشييد أبنية سامقة عليها، وأن الخلاف مهما بدا عمقه فإنه لا يوقف عجلة التواصل الإنساني.

نص المناظرة

شهاب الدمشقي:

يقولون: الإسلام هو الحل.

ولما كنا نبحث عن حل، أيِ حل، فإننا نقبل ونصدق.

ولكن ما أن نتجاوز دائرة التنظير، ونقف على أرضية صلبة من العقلانية والموضوعية، حتى تصدمنا إشكاليات عديدة يثيرها الحل الإسلامي؛ فالإسلام دين غني بالتنوع الفكري، وإذا كنا نتحدث عن حل إسلامي فإن من حقنا أن نتساءل:

أي إسلام يعنون؟ الإسلام السُني أم الإسلام الشيعي؟ الإسلام السلفي أم الإسلام الصوفي؟ إسلام الجماعات المسلحة أم إسلام الأحزاب الإسلامية؟

وحتى إذا تجاوزنا هذه «الشبهة الوهمية» كما سيصفها بعض الإسلاميين؛ فإن السؤال الذي يطرحه الواقع هو: **ما المقصود بالحل الإسلامي؟**

الجواب ببساطة: تطبيق الشريعة الإسلامية في شتى نواحي الحياة.

نسأل مرة أخرى: وهل يمتلك الإسلام نظرية متكاملة في السياسة والاقتصاد والتربية؟

الجواب: نعم.

إذاً ما ملامح هذا الحل الإسلامي؟ وما هي تفاصيله؟ وكيف سيحل مشكلاتنا المستعصية؟

مرة أخرى نغرق في دوامة من الأفكار المتناقضة، وكلها تزعم أنها تمثل الإسلام؛ ففي الميدان الاقتصادي يرى بعض الإسلاميين أن الإسلام دين اشتراكي، يؤيد عدالة توزيع وسائل الإنتاج بين أفراد الشعب، ويحارب التركيز الرأسمالي، في حين يرى بعضٌ أن الإسلام دين رأسمالي يرفض التأميم ونزع الملكية الخاصة ويشجع الحريات الاقتصادية.

وفي الميدان السياسي يرى بعض أن الإسلام يرفض النظام الملكي ويؤيد النظام الجمهوري الانتخابي، في حين يرى بعض أن الإسلام يقبل النظام الملكي الوراثي بلا تحفظ.

وقل مثل ذلك في علم الاجتماع والتربية والقانون.

فما الحل الإسلامي؟ لا أحد يملك الجواب.

مرة أخرى لنتجاوز هذه الإشكالية؛ فهي في نظر المنظّرين الإسلاميين «شبهات واهية وأراجيف حاقدين».

ولنتساءل ببراءة... كيف سيحلّ الإسلام مشكلاتنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية من الاستبداد والقمع والفساد الإداري والبطالة والفقر وانخفاض مستوى المعيشة... إلخ؟

الجواب ببساطة: ما أن تطبّق الشريعة الإسلامية حتى تزول مشكلات المجتمع العربي كلها، هكذا وبسرعة سحرية، ومن حسن الحظ أننا نملك تجربة تاريخية لتطبيق الشريعة الإسلامية، وهي تجربة الخلافة الإسلامية التي يجمع الإسلاميون على أنها شهدت تطبيقاً كاملاً للشريعة الإسلامية.

والسؤال الذي يفرضه العقل هنا: هل حقّق تطبيق الشريعة في حقبة الخلافة الإسلامية = المجتمع المثالي الذي يحلم به الإسلاميون؟

وهل تشكل تجربة الخلافة الإسلامية أنموذجاً إسلامياً يُحتذى به؟ وهل يمكن أن نسترشد به في حاضرنا ومستقبلنا؟

هل كفل تطبيق الشريعة حماية أرواح الناس وأموالهم وأعراضهم؟

كل من قرأ التاريخ بتجرد وموضوعية سيجيب بالنفي؛ إذ تفيض كتب التاريخ بروايات ضرب الأعناق وهتك الأعراض والتنكيل بالبلاد والعباد، ونهب أموال المسلمين وقمع الحريات واغتصاب حقوق الإنسان، وكل هذا في دولة الخلافة التي تطبق الشريعة الإسلامية!

في العصر الراشدي: لم يحقق تطبيق الشريعة الإسلامية الأمن والاستقرار للمجتمع؛ إذ إن الحقبة الراشدية شهدت مقتل ثلاثة خلفاء من أصل أربعة وفي ظروف قلاقل وفتن، **أولهم** قتل على يد غلام مجوسي،

والثاني قتل في ثورة شعبية، **والثالث** اغتاله تنظيم إسلامي متطرف، هذا فضلاً عن الفتنة الكبرى التي اندلعت في تلك الحقبة؛ إذ اقتتل رجال خير القرون وسلّوا سيوفهم على بعضهم، وكانت الحصيلة ثمانية آلاف قتيل من أصحاب عائشة، وقُتل ألف من أصحاب علي، على الرغم من أنهم يحفظون حديث محمد (ﷺ): «**إذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل والمقتول في النار**»[١]، وكل هذا في ظل تطبيق الشريعة الإسلامية.

في العصر الأموي: تفيض كتب التاريخ بمآسي العصر الأموي والجرائم التي ارتكبت فيه، ومنها:

- قتل الحسين وثلة من أصحابه بوحشية.

- يوم الحرة، عندما استباح جيش أمير المؤمنين يزيد مدينة الحرة في حرم الرسول (ﷺ) فقتل رجالها وهتك أعراض نسائها بلا خجل... ويقول ابن كثير عن وقعة الحرة: «حتى أنه قيل إنه حبلت ألف امرأة في تلك الأيام من غير زوج».

- ضرب الكعبة المشرفة بالمنجنيق.

ويختزل أبو الأعلى المودودي عصر بني أمية بقوله: «غشي العالم ظلام حكومة بني أمية اثنتين وتسعين سنة»[٢].

في العصر العباسي: فاقت جرائم العباسيين سابقيهم من الأمويين، إذ بدؤوا عهدهم باستباحة دمشق، حتى هلك من أهلها خمسون ألفاً كما ذكر ابن الأثير[٣].

وبقي الجامع الأموي اصطبلاً لخيولهم سبعين يوماً، وقتلوا كل طفل من بني أمية، ثم بسطوا فراشهم على جثثهم التي كانت لا تزال تتلوى وتنتفض وقعدوا يأكلون[٤]!

---

(١) أخرجه ابن ماجه في الفتن (٣٩٦٤) والنسائي في المحاربة (٣٥٨٣) عن أبي موسى الأشعري.

(٢) أبو الأعلى المودودي، الخلافة والملك، ص١٢٤، وابن الأثير: ٤/ ٣٣٣ - البداية: ١٠/ ٣٤٥.

(٣) الكامل لابن الأثير (٤/ ٣٩١).

(٤) الكامل لابن الأثير (٥/ ٢٢).

ناهيك بقمع الثورات ونهب الأموال والإسراف والتبذير والانحلال الأخلاقي الذي تفشى في ذلك العصر.

ألَّف أحد الباحثين كتاباً ضخماً عنوانه **المتعة المحظورة: الشذوذ الجنسي في التراث العربي، عالج فيه ظاهرة اللواط التي تفشت بشكل مخيف في العصر العباسي، وكل هذا بالطبع في ظل تطبيق الشريعة.**

أما في **العصر الحالي**: فهناك أربع تجارب إسلامية هي: إيران والسودان وأفغانستان والسعودية، وكلنا يعرف السجل السيئ لحقوق الإنسان في تلك الدول.

هذه هي التجربة التاريخية لتطبيق الشريعة الإسلامية، إذاً متى طُبّق الإسلام بشكل صحيح؟

يجيب الإسلاميون:

إن ما حدث في الماضي ويحدث اليوم هو خطأ في التطبيق، والإسلام بريء من كل هذه الانحرافات.

ونحن نوافق على هذا الكلام، ولكن يحق لنا أن نتساءل: ألا يجوز أن نستخدم المنطق ذاته في تقييم التجربة العلمانية سواء أكانت يسارية أم قومية أم ليبرالية، بحيث نعتبر فشلها مجرد خطأ في الممارسة لا خطأ في الفكرة ذاتها؟

ولنكن أكثر صراحة:

ما الفارق الحقيقي بين شرع الله وشرع الناس إذا كان كل منهما عرضة لخطر الانحراف في التطبيق والإساءة في التنفيذ والتلاعب بالقيم النبيلة، مع ملاحظة أن شرائع الناس تسجل نجاحات ملموسة في الغرب، في حين ثبت فشل التجارب الإسلامية في الماضي والحاضر؟

ألم تنجح الديمقراطيات الغربية العلمانية في بناء مجتمع متحضر يحفظ كرامة الإنسان وحقوقه؟

ألا تبدو المجتمعات الغربية مقارنةً بالمجتمعات الإسلامية أكثر شفافية وتحضراً ورقياً؟

لماذا؟

لماذا يتصيّد الإسلاميون أخطاء الغرب ويعتبرونها دليلاً قاطعاً على فشل الديمقراطية الغربية، في حين لا تخلو تجارب الإسلاميين أنفسهم في الماضي والحاضر من الأخطاء والانحرافات بل ربما فاقت أخطاء الغرب؟

لماذا تكون أخطاء الإسلاميين «مجرد خطأ في التطبيق والممارسة»، في حين تُضخم أخطاء الغرب لتصبح انحرافات خطيرة، تهدم الفكرة الغربية من أساسها؟

إذا كانت القضية تجربة قابلة للخطأ في التطبيق مقابل تجربة أخرى قابلة للخطأ في التطبيق أيضاً؛ فكيف نختار بينهما؟

لا شك في أن الشريعة الإسلامية تنطوي على مفاهيم عادلة ومثالية، لكن المشكلة في من سيطبّق هذا المنهج، فهم في النهاية بشر محكومون بكل عوامل الضعف الإنساني من غلبة الأهواء والأطماع، فإذا قامت الدولة الإسلامية فما الذي سيضمن ألا ينحرف الحكام؟ ما الضمان في ألا تتكرر الأخطاء ذاتها والانحرافات التي حدثت في الماضي وتحدث اليوم؟

أعتقد أن الحرية والديمقراطية هي الضمان الحقيقي.

أعتقد أن الحرية هي الحل.

عبد العزيز القاسم:

طرح الكاتب شهاب الدمشقي السؤال المشهور: الحل الإسلامي حقيقة أم وهم؟

ثم طرح إشكاليات السؤال، وفحص تجربة التطبيق التاريخي للإسلام في العصر الراشدي والأموي؛ فاكتشف أن التجربة فاشلة، وقدم براهين عديدة مثل: اغتيال الخلفاء والقتل والثورات واغتصاب الحقوق والمظالم الاجتماعية. في النهاية اكتشف الحل، إنه الحرية والديمقراطية.

إن مناقشة القضية بهذا الشكل يمكن أن نقابلها بدعاوى مضادة؛ فنتحدث عن ثمار الحرية والديمقراطية التي تربع بها هتلر على العرش الألماني، لتثمر لنا عشرات من ملايين القتلى والجرحى، بل لماذا لا نرجع

إلى الوراء ونقرأ عن الثورة الفرنسية نفسها، ملهمة الحرية للعالم، فنتحدث عن يومها الأول الذي أثمر مئات الآلاف من القتلى، ثم ويلات محاكم الثورة، ولنتحدث عن ملايين الجرحى والقتلى والمشردين من ضحايا معارك نابليون، وهكذا نستطيع تحويل المجد الأوروبي الحديث إلى لوحات مأتمية، ثم نتحدث عن آداب اليأس واللامعقول والغضب والإحباط مع كافكا وشبنغلر وغيرهم، ثم نتحوّل بعد ذلك إلى العنف الرأسمالي وعلاقات السخرة التي فرضتها على الأطفال والنساء والرجال، وعمّال المناجم وجنود الهند يساقون في حقول الألغام أفواجاً للموت دفاعاً عن التاج البريطاني، ولنتحدث الآن عن أدبيات حركات مناهضة العولمة، لنقرأ هانس بيرمن وزميله، وحركات المناهضة، لنقرأ تدمير الأسر والإحالة الجماعية على المعاش لتعظيم الأرباح، أو لنتحدث عن معاناة جميلات الأزياء ومواقف الابتزاز التي يتعرضن لها من أجل لقمة العيش، فضلاً عن بيوت الدعارة التي تقتات أجساد المراهقات من حاجة المرأة إلى الطعام والكساء، ولنذهب إلى قوافل المراهقات في أقبية البغاء في ألمانيا تهشم عظامهن لينقدن للمتاجرين بأجسادهن، أو لنتحدث عن بيع الآدميين وأعضائهم... إننا إذا فعلنا ذلك فسنظلم المجد الغربي، سنبخس الناس أشياءهم، سنطوي قيم حقوق الإنسان، والعدالة الاجتماعية التي ظهرت في ميادين الحياة المختلفة، مهما اختلفنا معها في هذا الجانب أو ذاك، وسنكابر الحقائق التي تثبت أن في الغرب مع عيوبه محاسن عظيمة.

إن ما فعله الأستاذ شهاب مجرد حركة مطابقة لما يفعله بعض الإسلاميين في تضخيم محاسن التاريخ الأموي أو العباسي، أو ما يفعله بعضهم ضدّ الحضارة الغربية، والحركة نفسها يفعلها شهاب، لكنها معاكسة في الاتجاه؛ فبدلاً من تمجيد التاريخ العباسي مجّدنا الحرية والديمقراطية بإطلاق من دون التفات إلى عيوبها في جوانب التطبيق المختلفة. هل يعني هذا التمجيد (الشهابي) أن تذهب قوانا في استجابات مريدين تعمى أبصارهم عن النقد والاستخلاص والبناء لنتحول إلى مجرد حالمين نجري خلف السراب هنا أو هناك؟

أستاذ شهاب... لقد طرح الإسلاميون شيئاً كثيراً في مجالات الحياة... ترى هل كل ما قالوه مجرد وهم؟

هل تعتبر دراسات التمويل الإسلامي وعشرات البنوك الإسلامية مجرد وهم؟

هل تعتبر آلاف الدراسات مجرد وهم؟ فما رأيك في دراسات جامعة هارفرد في الاقتصاد الإسلامي؟ هل هي وهم تورطت فيه الجامعة هذه المرة؟

ترى هل دعوة الإسلاميين إلى العودة إلى قيم الوحي، إلى الإيمان بالله تعالى، إلى الإيمان بالبعث والحساب مجرد أوهام؟ فما رأيك في فروع العلوم المختلفة التي تعود الآن إلى الإقرار بالإيمان بالله تعالى؟ أهي مجرد أوهام؟

ترى هل تقابَل الدراسات والمعامل وسنوات البحث العلمي والمتخصصون بمجرد كلمة واحدة «مجرد وهم»؟ ما الذي يمنع أن نقابلك أيضاً بأن نُطلق على أفكارك أنها أيضاً «مجرد وهم»؟

لنلغي أسئلتك التي قلقت من تشكيك الإسلاميين فيها، ومن تسميتهم لها بأنها شبهات، لماذا تقلق على أسئلتك وهي مجرد أسئلة ثم تلتفت إلى تراث أمة بكامله ليتحوّل تحت قلمك إلى مجرّد وهم؟ هل هي المنهجية العلمية والحرية والديمقراطية مع محاوريك؟

إذا عدنا إلى التاريخ، فأريد أن أسألك: أليست عثرات التطبيق تسمّى في التاريخ فتناً وجوراً وبغياً؟

هل رأيت خطيباً يمجّد دماء صفين، أو سفّاحي الحجاج، أو عدوان أبي مسلم الخراساني، أو أنطاع العباسيين؟

أليس من الجور والعدوان بمعايير المنهجية العلمية أن تختزل تاريخ الإسلام في تلك الصور المظلمة؟

لنبدأ بمقارنات أولية: كم كانت ثورات أوروبا في العصر الوسيط؟ كم سفكت من الدماء؟ عفواً أنت تريد الحرية والديمقراطية، إذاً كم سفكت الثورة الفرنسية من الدماء؟ قارن هذا وقدّم إلي بكل مئة قتيل في مجتمعات أوروبا قتيلاً واحداً في مجتمعات المسلمين. أرأيت! أريد من استقرار الحكم الأوروبي وعدالته أن تصل معها المعادلة إلى مستوى «قتيل من تاريخنا مقابل مئة قتيل من تاريخهم!».

وإن شئت فلنتحول من حقّ الحياة إلى حق العامل في قوته، ولنتحدث عن نظام السخرة في الغرب الذي لم ينقطع إلا بفضل قوة الدفع الماركسي الذي أوجد التوازن بشكل ما لكن عبر العنف والثورة ودولة الحرب والحديد والنار، قارن هذا مع أوضاع العمال في الحضارة الإسلامية، ولنحتط في استشهاد الشهود؛ ولنرفض شهادة الإسلاميين والفقهاء، ولنستشهد بخبراء التنظيمات الحرفية الإسلامية من الغربيين، ولنأخذ مثلاً لويس ماسينيون، المستشرق الفرنسي الذي يقول: «ليس في طوقنا أن نوازن بين العمل بتسخير الأيدي العاملة لدى المسلمين وبين العمل القديم في الأزمنة القديمة في بلدان الغرب الذي كان يجري بتسخير العاملين»، وهذا الكلام من محاضرة بعنوان «التنظيمات الحرفية والمدينة الإسلامية»، وقد ألقاها في كولج دي فرانس بباريس، ونشرت بعد ذلك وترجمت، بل إن ماسينيون قارن بين حقوق العامل الصيني في الصين والعبد المسيحي الأوروبي العامل في فاس، وبيّن بالبراهين أن حقوق العبد المسيحي أكبر بلا مقارنة مع العامل الصيني، حيث إن من حقوق العبد المسيحي في فاس على سبيل المثال الانتماء إلى شماس يعيّنه البابا مباشرة. ولا أريد الخوض هنا عن حقوق العمال ورابطاتهم وتنظيماتهم المدنية في طول البلاد الإسلامية وعرضها التي تحميهم وتحمي حرفهم وحقوق المستهلكين؛ فهذا موضوع يطول.

ولنتحوّل إلى حقّ الحرية الشخصية، ولنتحدث عن جرائم التعدي على العرض، جرائم الاغتصاب والتحرش وعدوان المحارم في حواضر أوروبا وأمريكا؛ لنتبيّن بوجوه عديدة أن الحرية لم تكن عالماً رومانسياً حالماً، بل كانت موازنة بين كبت الكنيسة السابق وانطلاقاً جديداً أدّى إلى مشكلات من نوع آخر، ولا أريد أن نخلط بين واقع المرأة في التقاليد الاجتماعية والمرأة في الحواضر الغربية، بل أريد المقارنة بين حقوق المرأة في الشريعة وممارسات الحياة العامة في الغرب، لنكتشف أن المعادلة صعبة، وتنظيمها ليس بالألوان البيضاء والسوداء التي يوحي بها كلام الأستاذ شهاب.

لنرجع إلى المشروع الإسلامي... فقد طالبت بمشروع إسلامي لنتفحصه. إن حديث الإسلاميين عن مشروع إسلامي حديث عن منهجية تواصل بين المعارف الحديثة وقيم الوحي ومعطياته، لم يتحدث أحد عن

كاتالوجات أو نشرات بيروقراطية لتنفيذها بطريقة عسكرية، تتحول معها مشكلات المياه والبطالة إلى عالم مثالي.

يقدّم المشروع الإسلامي محدّدات عامة تفتح آفاق العبقرية البشرية، في حدود قيم توحيد الله تعالى (العدل ومكارم الأخلاق)، ومعظم ما يقدّمه الإسلاميون اليوم في ميادين «المشروع الإسلامي» لا يتعدى تهذيب الفكر البشري وتعديله، من جنوحه المادي إلى وسطيةٍ وعدالةٍ نسبية؛ لأنه لا تحقيق للعدل المطلق إلا في حكم الله تعالى بنفسه يوم المعاد.

وأخيراً... أودّ أن ألقى من الأستاذ شهاب المنهجية والتسامح اللذين يسمحان بتواصل الثقافات وتكاملها، ولنتقدم في طريق تطوير منهجية التفاعل البنَّاء مع الثقافات المعاصرة والتراثية لنقدّم حلولاً واقعية تحترم الحقيقة أنّى وجدناها، أما روح المريد لثقافة معينة، والتعامل الغاضب مع ثقافة أخرى= فهي لا تبني المقدرة على التواصل، بل تؤسس للقطيعة والتناحر والتبعية العمياء، حتى لا يتحوّل الحل الإسلامي إلى وهم، وحتى لا تتحول فاعلية التواصل والحوار إلى وهم آخر.

شهاب الدمشقي:

أشكرك يا عزيزي على هذه المعالجة الهادئة والعميقة، واسمح لي ببعض التعقيبات:

١ - إن قراءتي للتاريخ الإسلامي ليست قراءة انتقائية مزاجية تركز على الجوانب السلبية وتهمل النقاط الإيجابية كما ألمحتَ في كلامك، لا يا صديقي...

أنا لا أتجنّى على التاريخ الإسلامي؛ فتجربة الخلافة الإسلامية هي مثل باقي التجارب الإنسانية فيها الصالح والطالح، وعندما نقيِّم أي تجربة إنسانية حضارياً لا بد من النظر إلى مضمونها القيمي: أي منظومة القيم السياسية والاجتماعية والاقتصادية السائدة فيها (الحرية - العدل - المشاركة الشعبية في اتخاذ القرار - الرقابة الشعبية على الحاكم - احترام حقوق الإنسان)؛ لأن هذه القيم ببساطة شديدة هي مقاييس الحضارة والرقي.

تأمل في تجربة الخلافة الإسلامية بتبصر وتعقّل، هل تجدها قد تمثّلت هذه القيم في علاقة الحاكم والمحكوم؟

يا صديقي أنا لم أتجنّ على التاريخ الإسلامي، ولم أنظر إليه بعين واحدة، كل ما فعلته هو إعادة قراءة التاريخ الإسلامي قراءة واقعية، تحاول أن تتلمس عوامل الصعود والهبوط، النجاح والإخفاق في تجربة الخلافة، وهي في رأيي عوامل ذاتية تنبع من عمق المجتمع الإسلامي ولا تفرض من أعلى، بسلطان شريعة إلهية أو وضعية؛ فعندما تخفق التجربة الإنسانية؛ فالسبب هو غياب قيم الحرية والعدالة والديمقراطية، وعندما يرتقي المجتمع في سلم الحضارة فالسبب هو تمثّل المجتمع (حكاماً ومحكومين) لهذه القيم، ولا فضل في ذلك لشريعة أو دين.

تأمل يا صديقي الواقع الغربي، (وأنا أقدّر لك رؤيتك المتوازنة إلى الأنموذج الغربي التي لا تبخسه حقه)، يمثل المجتمع الغربي اليوم أفق المجتمع الإنساني الذي تحلم به البشرية في كل زمان ومكان.

لقد نجح الغرب في إقامة مجتمع العدل والحرية، وتوفير الحدود الممكنة لأحلام البشرية من دون الاستعانة بهدي شريعة إلهية أو أحكام دينية.

بدهي أن التجربة الغربية لا تسلم من الأخطاء والانحرافات؛ فلا وجود للمدينة الفاضلة إلا في خيال أفلاطون، وقد أشرتَ ـ صديقي عبد العزيز ـ إلى بعضها، وفي المقابل لا تسلم تجربة الخلافة الإسلامية من الأخطاء والانحرافات، ولكن باعتقادي أن الاستبداد السياسي والقهر السلطوي جريمة خطيرة، لا تشفع لها أي إيجابية في تاريخنا.

٢ ـ عندما أحدّثك عن التجربة الغربية؛ فأنا أتحدث عن واقع معاش ملموس لا ينكره إلا مكابر، ولا جرم أن هذه التجربة كانت ثمرة قرون من المحاولات والتجارب اختلط فيها الظلم بالعدل، والصلاح بالفساد؛ فتاريخ الفساد قدر تشترك فيه الإنسانية جمعاء، واليوم ينظر الغرب إلى المستقبل وتجربته بين يديه، ولا يرى في الماضي إلا خطوات متعثرة إلى الأمام، أما الإسلاميون فهم مشدودون إلى الماضي بشكل مُرْضٍ، يراهنون كثيراً على قضية البعد التاريخي للحل الإسلامي؛ فمجتمع المسلمين في عصر الخلافة

وصل إلى الأوج بفضل تطبيق الشريعة، واليوم إذا طُبّقت الشريعة فستعود أمجاد الماضي. ولا مانع لديهم في سبيل ذلك من تأويل الأخطاء وتلميع الانحرافات.

أكتفي بمثال واحد:

قضية الفتنة الكبرى؛ فقراءة الإسلاميين لهذه الفتنة هي أنموذج للقراءة التنظيرية الأيديولوجية التي تتداخل فيها الأسطورة بالمقدّس على حساب الحقيقة، كل ذلك في سبيل الحفاظ على بريق الحل الإسلامي. باعتقادي أن تفسير تمسّك الإسلاميين بالماضي بسيط:

هم بحاجة إلى أنموذج مثالي عملي يسوقون من خلاله مشروعهم، وصورة مجتمع الخلافة الإسلامية هو الأنموذج المناسب، بدهي أن نجاحات الغرب تتعارض مع أحلام الإسلاميين في مجتمع مثالي ملتزم بهدي الدين؛ ولذلك يصبح الغرب مجتمع عهر وفساد وجريمة، ويبقى مجتمع الخلافة مجتمع النقاء والطهر.

٣ ـ نعم يا عزيزي... طرح الإسلاميون شيئاً كثيراً في مجالات الحياة، وقدّموا آلاف الدراسات بالفعل، ولكن، هل اتفق جميع الإسلاميين على ميثاق إسلامي موحّد، يعترف بقيم الحرية والعدالة، ويحترم حقوق الإنسان والمساواة على أساس المواطنة والانتماء إلى الدولة، بغض النظر عن فوارق الدين والمذهب والجنس والعرق؟!

يا صديقي... **نصف هذه الدراسات التي تحدثنا عنها تكفّر الديمقراطية وترفض الاعتراف بشيء اسمه حقوق الإنسان، وحقّ الآخر في الوجود والتعبير عن الرأي، وحقّ المرأة في المشاركة في الحياة العامة، وحق غير المسلم في المواطنة الكاملة... إلخ.**

في الوقت الذي يستطيع فيه أي مواطن غربي أن يقاضي حكومته لظلم وقع عليه، يعلن أحد الإسلاميين من شاشة قناة الجزيرة أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان كفر بواح، وكل ما فيه يتعارض مع الإسلام باستثناء حق الإنسان في الراحة.

لعلك ستستنكر كلامي بالقول: «إن هؤلاء يمثلون أصواتاً شاذة في الفكر الإسلامي».

ترى... هل تمتلك إحصائية دقيقة لنسبة هؤلاء الشاذين إسلامياً؟ ما حجمهم الواقعي على خريطة العمل الإسلامي؟

أنصحك بزيارة المواقع الإسلامية والمنتديات الحوارية على شبكة الإنترنت، عندها ستكوّن انطباعاً عن صاحب الغلبة.

٤ ـ إن حديث الإسلاميين عن مشروع إسلامي حديث عن منهجية تواصل بين المعارف الحديثة وقيم الوحي ومعطياته، لم يتحدّث أحد عن كاتالوغات أو نشرات بيروقراطية لتنفيذها بطريقة عسكرية، تتحول معها مشكلات المياه والبطالة إلى عالم مثالي.

إن المشروع الإسلامي يقدّم محدّدات عامة تفتح آفاق العبقرية البشرية، في حدود قيم توحيد الله تعالى (العدل ومكارم الأخلاق)، ومعظم ما يقدّمه الإسلاميون اليوم في ميادين «المشروع الإسلامي»، لا يتعدى تهذيب الفكر البشري وتعديله من جنوحه المادي إلى وسطيةٍ وعدالة نسبية؛ لأنه لا تحقيق للعدل المطلق إلا في حكم الله تعالى بنفسه يوم المعاد.

كلام جميل جداً يا صديقي... ولكن ما معناه؟

هل تريدنا أن نقذف أمتنا إلى المجهول لنجرب حلاً غامضاً غير محدّد المعالم اسمه الحل الإسلامي؟

هل أصبحت شعوبنا حقلاً للتجارب: اليوم نجرب الشيوعية، وغداً القومية، وبعد غد الإسلام؟

لم لا؟

لا يوجد شيء لنخسره!!

سؤال أخير: هل تعديل الفكر الإنساني وتهذيبه حكر على الإسلاميين وحدهم؟ ألا يستطيع العلمانيون العرب تعديل الفكر الإنساني وتهذيبه بما يلائم المجتمعات العربية؟ بل... ألا نستطيع الإفادة من مساهمات الغرب في تعديل الفكر الإنساني؟

أما بالنسبة إلى كلامك الجميل عن التسامح والمنهجية التي تسمح بتواصل الثقافات وتكاملها، ولنتقدم في طريق تطوير منهجية التفاعل البناء مع

الثقافات المعاصرة والتراثية لتقدّم حلولاً واقعية تحترم الحقيقة أنّى وجدناها، أما روح المريد لثقافة معينة، والتعامل الغاضب مع ثقافة أخرى فهي لا تبني المقدرة على التواصل، بل تؤسس للقطيعة والتناحر والتبعية العمياء.

أتمنى أن توجه هذه الدعوة المنفتحة إلى الإسلاميين الذين يتصوّرون أنهم يحتكرون الحقيقة وما عداهم جاهلي كافر.

أعتقد أن الإسلاميين هم الذين يرفضون مدّ جسور التواصل الحضاري والتلاقح الثقافي مع الآخر.

صدقني أخي عبد العزيز... سرّني كلامك، وأتمنى من كل قلبي أن يكون جميع الإسلاميين على شاكلتك في الانفتاح والتعقّل.

كل الودّ والتقدير لك.

عبد العزيز القاسم:

أشكر لك يا أستاذ شهاب ما سطّرته في هذا التعليق في حديثك الأكثر توازناً واعتدالاً، في حديثك عن التاريخ الإسلامي، ومثله أيها الصديق عن حقّ الاستقلال والتطوير العربي للنماذج الغربية، كما أشكر لك احتفاءك بالتواصل والحوار الهادئ.

صديقي الكريم، إننا جميعاً بحاجة ماسة إلى الاسترخاء في ساحات الحوار؛ لنبني جسور التواصل فوق الطرق الضيقة المتعرجة ذات المهاوي السحيقة في ثقافتنا وتقاليدنا العربية.

صديقي الفاضل نحن نتحرك تحت وطأة تراث مروّع من العنف المتبادل ومصادرة المشروعية ومنازعة الجوار، والنفي؛ إذ انكمشت نُخَبُنا لتُحَصِّن الحصونَ وتحمي الأتباع، فتفلتت منا عرى واقعنا، ووقعت النصال على النصال، لتمزق أشلاء جسدنا المثقل تحت إحباطات هائلة وهزائم مروعة، غير أن هول التحدي وعمق الأزمة يفرضان علينا جميعاً تلمس طريق الخلاص بكل أناة ورأفة، لتنطلق مسيرتنا المتعثرة مرة أخرى، أو على الأقل لنورث بعدنا طريقاً معبدة لمن يريد البناء، بعد أن ورثنا معاول الهدم تحت ظروف معقدة.

أيها الصديق: من منا يستنكر قيم العدل وغيرها؟ إن أزمتنا أزمة تمييز وفرز ألوان، وليس من الإنصاف تسمية المرتبك خصماً لمفهوم مجمل لا يستظهر منه معارضة إلا بعض جوانبه؛ ولذا تجد جمهرة الإسلاميين يؤيدون المشاركة في العمل البرلماني، بل صدرت من كبار العلماء فتاوى مشروعية هذه المشاركة، ولا أريد الخوض في تفاصيل هذا الموضوع، لكن دعني أضرب لك برهاناً آخر على توهمك في هذا الموضوع أوهاماً يبين التاريخ ما يخالفها؛ فالعلماء الفقهاء كانوا هم رواد النهضة، وهم الذين دعوا إلى تحديث آليات المؤسسات في الدولة الإسلامية اقتباساً من تجربة الغرب، مثلاً جمال الدين الأفغاني الشريد الطريد، من طارده ونفاه؟ وأنت تعلم أنه إنما أوذي لتبنّيه الإصلاح السياسي ومطالبته بالحياة النيابية ودولة المؤسسات والمساواة، وأسرد لك من أعلام علماء القرن التاسع عشر وفجر هذا القرن محمد عبده ومحمد رشيد رضا والزهراوي والكواكبي والطهطاوي وعلي مبارك ومدحت باشا والتونسي وغيرهم، وفي القرن العشرين عبد الرزاق السنهوري وعبد القادر عودة وغيرهم.

والجامع المشترك بين هؤلاء هو الانتماء إلى المؤسسة الفقهية بفروعها المختلفة وأطيافها الفكرية المتعددة، بل لا أشك في إحاطتك بريادة الفقهاء في المطالبة بإصلاح مؤسسات الدولة والمجتمع قبل غيرهم، أيمكن أن نصادر هؤلاء لنحكم على الظاهرة الإسلامية من خلال الساحات أو منتديات تكتب بأسماء غامضة في مجتمعات محرومة من فرص التعبير والحوار. ولا يلزم لقراءة اتساع أنصار الأدوات الجديدة سوى قراءة نتائج الانتخابات، والقوانين التي تحشر الإسلاميين في أضيق فرص النجاح عبر صناديق الشارع، ثم هل تقبل أن نصدر حكماً على تيارات التحديث من خلال ما يجري في منتديات الليبراليين أو اليساريين من شتيمة للمقدّسات والأفراد؟!

وما أشرت إليه من قراءة تاريخ الفتن وحروب الصدر الأول هو موضوع خلافي تعدّدت فيه الآراء، ومع ذلك فأنا وأنت لم نعرف حوادثه إلا من خلال النقل الدقيق لوقائعه من خلال علماء السيرة، وهم من الفقهاء والمحدّثين والمؤرخين، لكن النقد واستلهام العبر واختزال تلك النخب الفاضلة في حوادث الفتنة ليس من الإنصاف الذي تدعو إلى قيمه.

ألم يرفض الفقهاء التوارث الأموي؟ ألم يطلقوها مدوية: أهرقلية في الإسلام؟ ففيم عذّب من عذّب وقتل من قتل؟ ألم يطارد الفقهاء في كل واد بسبب إصرارهم على حماية حق الاختيار؟ ألم تبق طائفة العلماء شمعة تحترق ليُحمى العدل وترفع المظالم ولتنزع ولاية المتجبر؟

وإلى زمن قريب، ماذا صنع الأزاهرة بأمراء المماليك قبيل الحملة الفرنسية؟ لنقرأ أخبارهم في **ودخلت الخيل الأزهر**[٥]، ولنقرأ أخبارهم في **مواجهة الحملة الفرنسية، لنقرأ سيرة الدمياطي** (رَحِمَهُ ٱللَّهُ)، ولنقرأ شهادة كليبر وغيره له بالنزاهة والتجرد.

إن مواقف الفقهاء في مواجهة خلل المؤسسات لا ينكره إلا من يتجاهل التاريخ بكل مراحله، نعم.. كان فيهم من غلبته شهوته، لكن هل نلغي مواقف جمهورهم مع تعدد درجات مواقفهم لنقول: إن التيار الديني لا يعبأ بحياة الناس ومصالحهم؟

إنني أتفق معك في أن الفقهاء تيار سياسي محافظ يتخوف الفتن ويتردد في إيقاد الجمهور، لكنه التيار الذي سهر على مراقبة الشرعية وفق أدواته ومعاييره، ولازمته صفة الاحتكاك بالسلطة طيلة تاريخه.

أما تخوفك من تحويل الأمة إلى حقل تجارب؛ فأود التعليق عليه في النقاط الآتية:

١ - أترى تهذيب مشروعات التحديث بقيم الإسلام أصبح غريباً على نسيج الأمة وثقافتها إلى الحد الذي تعتبر تشغيله مغامرة غامضة تخشى عواقبها؟ أترى في هذا من الموضوعية ما يتفق مع دقة ملاحظاتك؟ ترى ما المغامرة في ضخ قيم الفضيلة والعفاف في إعلامنا؟ وما المغامرة في توسيع أنشطة المصارف في مجالات المشاركة؟ وللمعلومية... ينمو هذا الاتجاه حتى في المصارف الغربية، ولا تخفى عليك ظاهرة المصرف الشامل التي نشأت في أمريكا، وها هي تنتشر في العالم، ليتحول المصرف إلى مشاركة العميل في مغانم ومخاطر المال وفق آليات تضمن تقليص المغامرات مجهولة العواقب، وها هي المصارف العالمية تأخذ ببعض مبادئ المصرفية الإسلامية

---

(٥) محمد جلال كشك، **ودخلت الخيل الأزهر**، نشر: الفتح للإعلام العربي.

مثل ما يسمى بالقرض المكافئ، بحيث يتبادل المصرفان الودائع مدداً متماثلة بدلاً من تقييم المدد بأسعار الفائدة، وهو تقليد مصرفي طورته المصارف الإسلامية.

وأين المغامرة في وضع سقف تشريعي في البرلمان يتمثّل أصول الشريعة الكلية؟ وأين المغامرة في موازنة المادية المعاصرة بقيم العبادة والصلة المخبِتة بالله تعالى؟ ألم يسأم الغرب جفاف ماديته؟ فمن أين ظهر الغضب في أدب اللامعقول؟ ومن ضخّ طاقة التديّن في المجتمعات الغربية لنشهد ظاهرة الصحوة الإنجيلية؟ بل الصحوة العبرية؟

إن سترومبرغ وهو في غربيته وليبراليته وعلمانيته استقرأ في تاريخه للفكر الأوروبي آثار النزعة المادية الوضعية في الأخلاق والتشريع والعلاقات الدولية والنظم السياسية ومنظومات الأدب، وأورد عبارات روّاد الثقافة الأوروبية، مبيناً آثار مجافاة الإيمان وتحوّل المجتمع إلى علاقات مادية أثمرت حربين عالميتين، ليقرّر بعض مفكريهم أن الحربين ترجمة دقيقة للثقافة الوضعية التي أشعلت طاقة المادة لتحطّم الروح والجسد، وبالفعل ضاع المعنى في تلك الحضارة، وأصبح هذا الجانب همّاً مؤرّقاً، ليس هذا مجال الحديث عنه، ولا يخفّف ذلك إلا سلسلة من القيم الاجتماعية التي استنهضتها الثقافة الغربية؛ لتمد الحياة اليومية بدرجة من النداوة، مثل قيم حقوق الإنسان والعدل والمساواة، ومع ذلك فها هي الوقائع تكشف مكنون أخلاق المادية والنفعية.

لننظر على عجل إلى معايير الحق والعدل في فلسطين، والعراق، وأفريقيا وأمريكا الجنوبية، بل لننظر إلى المساواة في المجتمع الأمريكي؛ فمن يجرؤ على الكلام لبول فندلي وغيره، ومعاملة السود، وتوزيع العقوبات في المحاكم بين السود وغيرهم، وفرص الوصول إلى القيادة، أليست نخبة أمريكا هي الطائفة الأنغلوساكسونية البروتستانتية الليبرالية البيضاء؟[٦].

إن هؤلاء هم أهل الحل والعقد، وهم النخبة الممتازة على الجميع، ومع كل ذلك فأنا أعترف بوضوح بأن آلية النقد والمجتمع المفتوح ترفع

---

(٦) كان هذا الكلام قبل انتخاب أوباما رئيساً للولايات المتحدة.

درجات العدالة، وترفع أنواعاً من هذه المظالم، وهي في الجملة لا تنفي أن تلك المجتمعات أكثر عدلاً من معظم مجتمعات المسلمين.

لكن هذا القياس المجرّد يُخفي وراءه موازنة غير عادلة؛ فتلك المجتمعات مرت بمخاضات عكست توازنات القوى عقيب انهيار مؤسسات الإقطاع والكنيسة، ونشوء المدن التجارية والطبقات البرجوازية التي تحرّرت عبر التجارة من رقّ الإقطاع، وتزامن ذلك مع اكتشاف الطباعة وانتشار الصحافة؛ فولّد تعادلاً طبقياً نزع مؤسسات الحكم من المؤسسات القديمة إلى المؤسسات الحديثة، وقد قامت في ظلّ وعي قومي متنام يصعب معه انفراد طائفة ما بالسلطة، انفراداً يلغي ما عداه؛ فتولد من ذلك التوازن أدوات سياسية تطورت من خلال التجربة والصراع السياسي والاجتماعي؛ فكان محصلة ذلك ما نشاهده من رقي وتطور في المؤسسات والمجتمع.

ومع ذلك فها هي القبائل الجديدة والأحزاب وممالك الإعلام وإمبراطورية المال تعود فتفرض على المجتمع والدولة استبداداً جديداً يخل بتوازن المجتمع عبر أدوات مَنَحَهَا المجتمع المشروعية، وقد تحوّلت ملاحظة هذه الظواهر إلى اتجاهات في التشريع والاقتصاد تدعو إلى قيم عُليا تسمو على النخبة المالكة بثرواتها ونفوذها وتنظيماتها المشروعة؛ فمثلاً تيار الرأسمالية المشاركة، وتيار مناهضي العولمة وتقليص رعاية الدولة، والحركات الاجتماعية، كلها حركات تعبّر عن أزمة فقدان المرجع الأسمى، فقدان عدالة الوحي في معانيه السامية لا في صراعات البشر بأدواته.

يا صديقي... إن تنمية الحوار الهادئ كفيلة بتقارب رؤانا وشدّ أواصرنا لتؤسس الأمة مجتمعاً يشد بعضه بعضاً، ولا يحطم بعضه بعضاً، ومسؤولية الكلمة تفرض علينا المصارحة مع موفور التقدير والإكرام الذي أمرنا به القرآن.

وأختم بمسألة الإلحاد التي تحدثت عنها وأسستها على فقدانك الثقة في نظم الإسلام، أيها الصديق... ألا ترى أن فقدان النظم لا يستلزم إنكار الخالق؟ ولو أردت التعبير عن برهانك هذا لكانت النتيجة هي أن تؤمن بخالق لم يطلعنا على نظم نسير عليها.

إذا كان انعدام النظم في الإسلام يرفع يقينك بالإسلام فلماذا لم توصلك

نظم الكون إلى الإيمان بنظم الفلك والذرة والخلق بصوره المختلفة؟ ألا تكفي لتصل بها إلى الإيمان، وخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس وحضارة الغرب وغيره؟ لم أستوعب كيف يقودك نظام انتخاب بريطاني يخالف نظام الانتخاب الفرنسي إلى الإيمان بالغرب، ولا يقودك انتظام المجرات بهولها وضخامتها وانتظام الذرة بدقائقها إلى خالقها ومبدعها؟! لا أريد أن أتحوّل إلى واعظ في هذا المقام، لكني أتمنى لك من برد اليقين بالله تعالى ما تذوّقته، وأتمنى أن تكون بعقلك الذي نسجت به حوارك ألا تتخطى تلك البراهين العظيمة لمجرد إغضاب خصم، ربما نام قرير العين لم يعبأ بشكك وإنكارك.

يا صديقي... خلافي معك لن يقطع التواصل؛ فأنا مؤمن بأن الله خلق الإنسان وكرّمه على كثير ممن خلق، لك تقديري وتحياتي بتحياتك وتواصلك.

والحديث ذو شجون، ولنتواصل بالحوار الهادئ، الباحث عن الحقيقة.

شهاب الدمشقي:

أشكرك على رحابة صدرك، وأسلوبك الأخوي في الحوار...

قرأت مداخلتك القيمة بكثير من التأمل والاهتمام، والحق أنها أثارت عندي النقاط الآتية:

١ ـ نعم يا صديقي... لا أحد يستنكر قيم العدالة وغيرها، ولكن يجب أولاً أن ندرك حقيقتين اثنتين:

الأولى: إن العدالة هي جزء من منظومة قيمية أكثر اتساعاً وشمولية، محورها الإنسان، وهذه المنظومة هي من الترابط والتكامل بمكان بحيث لا تقبل التجزئة أو التمييز أو الانتقاء.

الثانية: إن القيم المجردة لا معنى لها إذا لم تُفرغ في مؤسسات وهياكل؛ فالعدالة مثلاً ممارسة ومؤسسات في آن واحد، وقل مثل ذلك في كل القيم الأخرى؛ فالديمقراطية مثلاً كممارسة من دون مؤسسات هي ضرب من السلوك البدائي غير المنظم، وبالمقابل الديمقراطية كمؤسسات من دون ممارسة حقيقية هي مجرد هياكل ورقية كاذبة.

إن مشكلة التيار الإسلامي أنه لم يحسم موقفه من هذه القيم في شقيها: الممارسة والقيم، حتى الآن لم نسمع عن مقاربة إسلامية للمنظومة القيمية الحضارية، لا بل إن أدبيات التيار الإسلامي لا تزال تدين هذه القيم بحجة أنها قيم غربية لا مكان لها في المجتمع الإسلامي.

لا شك في أن للغرب فهمه الخاص لهذه القيم، وهو فهم لا يتوافق بالضرورة مع ظروف مجتمعاتنا الشرقية، ولكن، هل حاول الإسلاميون تقديم رؤيتهم الخاصة لهذه القيم؟

قطع الغرب أشواطاً بعيدة في تطوير الممارسات والمؤسسات الديمقراطية، فماذا قدّم الإسلاميون بالمقابل؟ ألا توافقني في أن النظرية السياسية الإسلامية لا تزال حتى الآن ضبابية غير محددة المعالم؟

ما معنى أن يكون الحكم إسلامياً؟

ما المقصود بالدولة الإسلامية؟ وكيف ستتعامل مع مؤسسات الديمقراطية: الأحزاب ـ الرأي العام ـ البرلمان ـ وسائل الإعلام؟

ما مصير حقوق الإنسان في الدولة الإسلامية؟

أسئلة كثيرة يتفاوت الإسلاميون في الإجابة عنها، ما بين الرفض المطلق إلى التماهي شبه الكامل مع الغرب.

لعلك ستقول لي: إن التيار الإسلامي لم يُعطَ حقه الكامل في تجربة أنموذجه الإسلامي.

وأنا أقول لك:

ما الأنموذج الإسلامي على وجه الدقة؟

وفيمَ يختلف عن النماذج السياسية المعروفة؟

لا أريد جواباً تنظيرياً فضفاضاً من قبيل: الحل الإسلامي هو امتزاج النزعة المادية مع القيم الروحية!

أريد جواباً واقعياً عملياً.

ثم إن الإسلاميين قد وصلوا إلى مراكز صنع القرار في أربع دول؛ فماذا قدموا؟

هل استطاعوا تقديم البديل الإسلامي الحضاري لقيم الغرب ومؤسساته؟

هل مجالس السوالف المعينة في السعودية، التي تسمى (تجاوزاً) مجالس الشورى، هي البديل الإسلامي للبرلمانية التمثيلية في الغرب؟

هل حرمان المرأة من التعليم والدراسة في أفغانستان هو البديل الإسلامي لتحرر المرأة في الغرب؟

هل تركيز السلطات كلها في يد الحاكم الأوحد (الملك أو الأمير أو الولي الفقيه) هو البديل الإسلامي لديمقراطية المؤسسات في الغرب؟

هل محاكمة الأدباء والمفكرين، ومصادرة الكتب ومنع المجلات هو البديل الإسلامي لحرية الرأي والتعبير في الغرب؟

هل الكبت الاجتماعي والنفسي اللذان يفرزان الانحلال الأخلاقي والانحراف الجنسي عند أول بارقة حرية هو البديل الإسلامي للحرية الشخصية في الغرب؟

هَبْ أن الإسلاميين لم يأخذوا حقهم في تجربة مشروعهم، ترى أين برنامج الإسلاميين «سياسياً واقتصادياً»؟

هل تنتظر مني ـ بصفتي مواطناً ـ أن أنتخب حزباً إسلامياً لا يؤمن بالتداول السلمي للسلطة، ولا يعترف بحق الأحزاب المخالفة له فكرياً في الوجود، لمجرد أنه يرفع شعار «الإسلام هو الحل»؟

٢ ـ أوافق على أن معظم روّاد النهضة الحديثة في القرن الماضي كانوا من المنتمين إلى المؤسسة الفقهية، ولكن لهذه الحقيقة تفسيرها الواضح:

في مجتمع إسلامي محافظ لم يعرف أي ثقافة سوى الثقافة الإسلامية، ولا يمتلك مؤسسات تعليمية سوى الكتاتيب والمعاهد الدينية، من البدهي أن تكون النخب المثقفة فيه إسلامية التكوين والتفكير، هل تتوقع مثلاً أن يظهر فجأة من دون مقدمات شخص علماني في مجتمع إسلامي محافظ؟

ثم ألا تلاحظ معي أن الأسماء كلها التي ذكرتها إنما تبنّت قضية

الإصلاح السياسي والحضاري بعد أن اتصلت بالغرب وتعرفت إلى ثقافته؟

ألا ترى معي أن أثر الغرب كان واضحاً في فكرهم ودعوتهم؟

ذكر الشيخ رشيد رضا صراحة أن الكواكبي كان داعية للفصل بين السلطتين الدينية والسياسية، وفي الفصل الذي عقده في كتابه **طبائع الاستبداد** للحديث عن الاستبداد والدين، أعلن صراحة أنه لا يوجد في الإسلام نفوذ ديني مطلق في غير مسائل إقامة شعائر الدين(٧)...

والأهم من هذا كله:

ألا توافقني على أن جميع هؤلاء الأعلام الذين ذكرتَهم تعرضوا للنقد القاسي والهجوم العنيف ولا يزالون حتى اليوم من قبل تيار الأكثرية ضمن الدائرة الإسلامية، أي إنهم بالمقاييس العددية استثناء من القاعدة.

أما بالنسبة إلى تساؤلاتك: «ألم يرفض الفقهاء التوارث الأموي؟ ألم يطلقوها مدوية: أهرقلية في الإسلام؟ ففيم عذب من عذب وقتل من قتل؟ ألم يطارد الفقهاء في كل واد بسبب إصرارهم على حماية حق الاختيار؟ ألم تبق طائفة العلماء شمعة تحترق ليحمى العدل ولترفع المظالم ولتنزع ولاية المتجبر؟»

أنا بدوري أسألك:

ألم يتواص الفقهاء بطاعة الخليفة الذي هو خليفة الله في الأرض؟

ألم يسهم الفقهاء والمحدثون بشكل جماعي في ترسيخ فكرة الولاء الكامل والطاعة المطلقة للحاكم الظالم، حتى وإن «ضرب ظهرك وأخذ مالك، فاسمع وأطع»(٨)؟

ألم يوص الفقهاء بحرمة الخروج على الإمام الظالم والتمرد على جوره وجبروته؟

---

(٧) انظر: محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، ط٢ (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٧)، ص٣١١.

(٨) صحيح مسلم، «كتاب الإمارة،» باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن وتحذير الدعاة إلى الكفر.

يقول القاضي الفراء في **الأحكام السلطانية**: «من غلب بالسيف حتى صار خليفة فلا يحل لمن يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماماً، براً كان أو فاجراً».

أعتقد أنك أثرت قضية على قدر كبير من الأهمية، وهي قضية واقع النظام الملكي في التاريخ الإسلامي وتعارضه مع حق الأمة في الاختيار.

عاش المسلمون دهراً طويلاً في ظل أسوأ أشكال الأنظمة الملكية، وعلى الرغم من ذلك أقرّ الفقهاء بشرعية النظام الملكي، ولم نسمع اعتراضاً إسلامياً على نظام التوارث (باستثناء جماعة الخوارج التي توصف عادة بالمروق والضلال!).

وحتى تلك الثورات التي كانت تندلع هنا وهناك، كان وقودها الأساس ظلم الملوك وجور الأمراء والولاة.

أكون شاكراً لو أسعفتني بنماذج لفقهاء أطلقوها مدوية: «أهرقلية في الإسلام؟» وعُذبوا بسبب إصرارهم على حماية حق الاختيار.

٣ ـ أما بالنسبة إلى حديثك عن الاقتصاد الإسلامي فأقول:

قرأتُ كثيراً من أدبيات التيار الإسلامي في ميدان الاقتصاد؛ فوجدتها تختزل النظرية الاقتصادية في الإسلام في تحريم الربا ومنع الغش والاحتكار، أي بعبارة أخرى: النظرية الاقتصادية في الإسلام هي مجرد مبادئ أخلاقية توجّه الفاعليات الاقتصادية.

لا أنكر أن هناك كثيراً من الدراسات الاقتصادية العلمية والمعمقة في هذا الميدان، لكنها للأسف بقيت فكراً تنظيرياً يفتقر إلى الواقعية والتجربة العملية.

تحضرني الآن دراسة مهمة قدمها محمد باقر الصدر بعنوان: **اقتصادنا**، لكن هذه الدراسة ما زالت حتى اليوم حبراً على الورق، ولم توضع موضع التطبيق في إيران، الدولة التي تسوق فكر الصدر إعلامياً، أو في أي تجربة إسلامية معاصرة.

يا صديقي... لم يعد الاقتصاد في العصر الحديث شأناً داخلياً محلياً يدار وفق فلسفة معينة، لقد تحول الاقتصاد في ظلّ العولمة إلى منظومة عالمية ضخمة، تشترك فيها دول بل قارات بكاملها، ويخضع الجميع إلى القواعد والمبادئ الاقتصادية ذاتها.

وحتى فكرة الفائدة (التي يُعبّر عنها فقهياً بالربا)، أضحت في الفكر الاقتصادي الحديث تعبيراً مالياً عن إنتاجية رأس المال، وحقاً طبيعياً للمستثمر، ومن المضحك فهم فكرة الفائدة بعقلية المرابي الذي يستغل حاجة الفقير إلى صاع أو صاعين من القمح!

أما بالنسبة إلى المصارف الإسلامية فهناك كثير من الدراسات التي تؤكد وقوع المصارف الإسلامية بمطب الفائدة بشكل مباشر أو غير مباشر[٩].

ولعلك تذكر التصريح الشهير للدكتور أحمد النجار الملقب بأبي المصارف الإسلامية، إذ تبرّأ في مقالة مثيرة نُشرت في صحيفة **الشرق الأوسط** من ممارسات البنوك الإسلامية، واتهمها بالاستغلال لتحقيق أرباح هائلة، وقال: «إن أي اقتصادي يتصور أن هناك بنكاً تجارياً يعمل دون فائدة فهو لا شك مخبول؛ لأن النقود سلعة، وكل سلعة لها ثمن، وثمن النقود الفائدة».

ولا أنكر أن هناك كثيراً من المصارف العالمية قد فتحت لها فروعاً تدار وفق طريق المصارف الإسلامية، ولكن، هل هذا دليل على نجاح فكرة المصارف الإسلامية؟

أعتقد أن القائمين على هذه المصارف يفكرون بعقلية ديل كارنيغي في كتابه الشهير **كيف تكسب الأصدقاء**: «أنا أحب الفراولة، لكن السمكة تأكل الدود! ولذلك إذا أردت أن أصطاد سمكة فأنا مضطر إلى أن أعلق دودة في السنارة!»[١٠].

---

(٩) انظر مثلاً كتاب: شوقي العادلي، **المصارف الإسلامية إلى أين؟**

(١٠) ديل كارنيجي، **كيف تكسب الأصدقاء وتؤثر في الناس** ([د. م.]: المكتبة الحديثة للطباعة والنشر، ٢٠٠٤).

من الواضح أن الصفة الإسلامية أصبحت اليوم علامة تجارية تستخدم لتسويق كثير من السلع والبضائع، ولا تخرج المصارف الإسلامية عن هذه الدائرة.

أما بالنسبة إلى قضية إلحادي فقلت بالحرف الواحد إن إلحادي كان نتيجة قناعتي الشخصية باستحالة التوفيق بين العقل والنقل، أي إن القضية لا علاقة لها بانعدام الثقة بنظم الإسلام كما قُلتَ.

لا شك في أني سأبدو ساذجاً وسطحي التفكير إذا قررت أن أنبذ الدين لمجرد تعثر تطبيق أحكامه أو عمومية نظمه أو غموض مشروعه.

لا يا صديقي... القضية أعمق من ذلك بكثير، إنها قضية السؤال الأزلي: العقل أم النقل؟

هل يهيمن العقل على النقل؟ أم يلغي النقل العقل؟

على الصعيد الشخصي: لقد حسمت هذه المسألة بالانتصار للعقل.

من الصعب يا صديقي أن تكون متديناً وعقلانياً في الوقت نفسه؛ لأن منطق الإيمان يلزمك بالتسليم بجملة من الأمور على أنها حقائق لا تقبل الجدل أو النقاش، حتى وإن كانت غير مفهومة أو غير مقنعة، وبذلك لا يكون أمامك إلا أحد خيارين: إما إلغاء العقل وتعطيله كلياً والانسياق وراء الدين، أو الانتصار للعقل ونسف الدين.

طبعاً للقضية تفاصيلها وبراهينها.

وأتمنى أن أثير هذا الموضوع بشكل موسع وصريح في هذا المنتدى الناضج فكرياً، ولكن لا أعتقد أن الرقيب سيسمح بذلك؛ إذ سبق أن رفض نشر مقالة لي تجاوزت الخطوط الحمر، عنوانها: «الحجاب.. قراءة عقلانية نقدية».

أعتقد أن مناقشة الفكر الديني تتطلب قدراً كبيراً من الهدوء والانفتاح وسعة الأفق، وهي أمور نفتقدها عند كثير من مثقفينا اليوم (إسلاميين وعلمانيين على حد سواء).

أعتقد أننا نعاني أزمة غياب الحوار الناضج والهادئ، وأحسب أن قلة

قليلة فقط هي التي تحسن الحوار، وأنت بالتأكيد ـ صديقي عبد العزيز ـ من هذه القلة؛ فلك مني كل الود والتقدير على رحابة صدرك وسعة أفقك، ونظرتك الإنسانية الأخوية لمن يختلف معك فكرياً.

كلمة على الهامش:

مرة سمعت واحداً من كبار العلماء في بلدي يقول في درسه الفقهي: «إذا صادفت في الصحراء كلباً وملحداً، والإثنان أوشكا على الهلاك عطشاً؛ فادفع الماء إلى الكلب بلا تردد؛ لأنه حيوان محترم، أما الملحد فهو حيوان غير محترم».

لا تعليق.

عبد العزيز القاسم:

صديقي الفاضل شهاب... أشكر لك كلماتك المهذبة، وأشكر حوارك الهادئ، وقد شدني حديثك إلى حد الإغراء بسلسلة حوارية، تعيدني إلى خريطة الفكر الإسلامي، وخريطة الفكر العلماني، نتتبع قضاياها ومسائلها، وأقوى أسباب التتبع هو ما يكشفه من قوة التقارب في حال الحوار البنَّاء، ولتستمر السلسلة لتتحول إلى كتاب صغير نقدم حقوق طبعه للوسطية.

عزيزي شهاب: لقد تشعب الحوار، وفي كل شُعبة منه مجال للبناء، وتأسيس قواعد التفاعل المثمر، وبصراحة هذا ما يهمني، أما جدل الصالونات فهواية لم تثمر في عالمنا، وقد سرني منك جداً حملك لهموم المجتمع ولوعتك على استصلاحه، وهي صفة كمال يؤسس عليها أبنية سامقة.

أيها الفاضل: تضمن ردك الأخير مجموعة محاور، سأتواصل معك فيها:

١ ـ تحدثت أولاً عن الإجماع على قيم العدالة، وتساءلت عن شموليتها في المفهوم الإسلامي، مقارناً في تلميح لطيف بين شموليتها في المنظومة الغربية وعدم شموليتها في المفهوم الإسلامي بحسب تصورك الذي أخالفك فيه إلى حدّ التناقض، بل تبلغ شمولية القيم في الإسلام وبخاصة العدالة إلى

حد الشمول المعجز؛ إذ تبدأ من مفاهيم التوحيد وتخليص الإنسان من عبودية ما سوى الله، عبودية الإنسان للصنم أو الكهنة أو السلاطين، أو لمفهوم الإنسان المجرد الذي توظفه النخبة لتسيير مصالحها عبر آليات الديمقراطية حين تتجرد من سقف تشريعي، يفصل نفوذ الإنسان المطلق: «الإنسان المطلق هو إنسان الفرضية الديمقراطية الذي أعطي حق الاختيار، لكنه لا يمارسه فعلياً إلا عبر أدوات يتراجع معها الإنسان المطلق ليتحول إلى إنسان معين تجسده جماعات الضغط والأحزاب والتكتلات المصلحية الكبرى من صناع ومهنيين، ولا أدعو هنا إلى إلغاء آلية الديمقراطية، بل أتحدث فقط عن إشكالية تجسيد الإنسان المطلق فيها»، عن الإنسان المتجسّد، بحيث تبقى منظومة من القيم والمعايير مستعصية على التوظيف الطبقي والفئوي والتكتلي، وهذا لا يقوم به سوى الدين الحق المنزل من السماء في أنموذجه النهائي وهو الإسلام.

قد تجادلني في ما قبل الوحي في الإيمان، ولنؤجل ذلك إلى سياقه ضمن هذا الحوار أو خارجه، لكن دعنا نتحدث على أرضية مشتركة نملكها الآن، وهي تأصيل أسس النهضة، وهي همّ إنساني نشترك فيه، وتسمحُ لنا ـ من جهتنا نحن الإسلاميين ـ الشريعةُ بتأسيس اجتماع مع من يخالفنا في الدين، كما أسس النبي عليه الصلاة والسلام اجتماع المدينة مع يهود ومع جاحدي الرسالة من المنافقين.

قد تتحدث عن مبادئ الدستور باعتبارها مرجعاً متسامياً عن اللعبة الانتخابية، مشدوداً إلى آلية أكثر تعقيداً للتصرف فيه، وهذا ما يضمن للمبادئ الدستورية سمواً عن اللعبة الانتخابية، بحيث يستحيل تغيير تلك المبادئ عبر الانتخابات العادية، قد يقال هذا ليكون الدستور حارساً أعلى للقيم ولكن، ألم نعد بهذا إلى معضلة تجسيد القيم مرة أخرى، وهي المعضلة التي انتقدت عجز الإسلاميين عن وضع آلية تفرغها في مؤسسات وهياكل؟! بعبارة أخرى، ماذا يعني خروج الجمهور الأوروبي مغضباً أمام مشروعات العولمة وفتح الأسواق وتقليص الرعاية وتنامي قوافل العاطلين والمسرحين عن العمل؟!

أين حقوق نصوص الدستور الألماني التي تنص على حماية كرامة

الإنسان وتنتهكها الشركات والمنظمات والمؤسسات؟ أين حقوق الأقليات في التطبيق الفعلي؟ أجزم بأنك قرأت عن تطبيق العقوبات في فرنسا مثلاً حيث تتضاعف العقوبة على غير الفرنسي ولو حمل الجنسية الفرنسية؟ من يحمي تلك القيم العامة المدوّنة في الدستور؟ يحدث ذلك على الرغم من التضحيات الجبارة التي لم يبخل بها الأوروبي في سبيل حريته، وعلى الرغم من الثقافة العالية التي يتحلى بها.

أستاذ شهاب... إنّ معضلة المثال والتطبيق معضلة تعود بالإنسان إلى داخله، إلى نزعاته وتطلّعاته التي تتصارع في داخله، ومجرد القانون أو المؤسسة لا تستصلحها، نعم... تسهم تلك الوسائل في استصلاحها، لكنها لا تكفي بمفردها، لننظر مثلاً في معدلات الجريمة في أمريكا، هل تعوزها المؤسسات أو الأجهزة؟ طبعاً لا، ولكن هو الإنسان الظلوم الجهول ينازع نفسه وقيمه ومؤسساته، ولا يستثنى من هذا القائمون على المؤسسات نفسها؛ فها هي فضائح الحكومات والأفراد في المال والأخلاق، على الرغم من كل التطوّر الذي نتمنى أن يشيع في بلادنا نصفه من حيث ضبط القيم عبر المؤسسات.

ما أريد الوصول إليه في هذا الاستطراد هو أن القيم ستظلّ في تجريد مهما حاولت الأمم ضبطها، وتبقى الوسائل آليات مطلوبة لتحقيق الغاية أو لمقاربة تحقيقها. وأتوصل هنا إلى قضية تهمني جداً في هذا الحوار إذا أردنا أن يثمر، إنها تعدد آليات الأمم في حماية القيم وإمكانية التواصل لتحقيق التكامل، ولرفع مستوى الأداء... ما المراد بهذا؟

أيها الفاضل: إن أصعب محاولات الحوار هي تدشين حوار في موضوع تختلف وسائله وأدواته، وتختلف وسائل حمايته، ولا أدعو هنا إلى تأسيس فقه الانفصال عن التجارب الإنسانية، كيف يمكن أن ندعو إلى هذا وشريعتنا مؤسسة على التواصل مع الحضارة الإنسانية في عصرها؟ على الرغم من بساطة تلك التجربة في جانبيها السياسي والثقافي.

إن قيم المجتمع أيها الفاضل... ـ وعلى رأسها العدالة ـ مقاصد عليا وسامية للجنس الإنساني، مارس الغرب مأسستها وهيكلتها لتقدم ضمانات معينة وفق مقدرة تلك المجتمعات ومحصلة توازناتها، وآثار أدوات التمدن

فيها مثل نشوء المدن والصحافة والطباعة والبريد والغزو الاستعماري، وهذه النماذج والوسائل لا يجوز بأي حال من الأحوال أن تنفي وسائل الأمم الأخرى، وعلى رأسها الأدوات الإسلامية لحماية القيم، وكل دراسة جادة لتعميق القيم وحمايتها في المجتمع المنشود تتجاهل الوسائل الإسلامية فليست من العلمية في شيء.

قد نختلف على بعض تلك الوسائل أو نختلف في انحراف بعض تطبيقاتها، لكن هذا لا يلغيها، وفي الوقت نفسه لا يقعد بنا عن السعي الدؤوب إلى اقتباس الآليات الحديثة وتطويعها لثقافتنا ومفاهيمنا، وعلى رأسها التوحيد والبعث والرسالة؛ فما تلك الوسائل؟

إن دارس الشريعة تذهله منظومة الحقوق والقيم التي تضمنتها تعليمات الشريعة وأحكامها، كما تذهله وسائل تحقيقها، منظوراً إليها باعتبارها أدوات مفتوحة تتسق مع تغيرات الزمان والثقافات، ويكمل ذلك فتح الشريعة الباب واسعاً أمام تطوير وسائل الحماية.

لننظر إلى تحريم الدماء، ولننظر إلى تأثير ذلك التحريم في تغير مجرى المجتمع العربي من ثقافة البسوس إلى ثقافة التحريم المطلق للدم، ومن ثَمّ تحقيق النجاح الهائل في حماية حقّ الحياة، وأدوات هذه الحماية يصعب تتبعها في هذا السياق، ومنها مفهوم أكبر الكبائر، ومنها التخليد في النار، ومنها سموّ الحق الخاص على حقوق رب العالمين ودخول المغفرة على حقوق الله تعالى وعدم دخولها على حق الإنسان، ومنها آلية التوعية بهذه الحقوق والوعظ، ومنها آلية النهي عن المنكر والأمر بالمعروف، ومنها آلية القصاص.

وفي المجال السياسي نلاحظ الاتجاه الموضوعي للقرآن الكريم في تنظيم الأسس السياسية، وعلى رأسها تحرير الإنسان من العبودية وتقدم بعض هذا المفهوم، ومنها حتمية الانقياد للحقوق التي أقرّتها الشريعة، ومنها رفع قيم الشورى وإيجابها، ومنها تفويض تنظيم آلية الشورى للإنسان: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨]، ومنها تحريم التعسف في استعمال السلطان، ومنها تحريم استغلال السلطة للبغي، وفي السُنة تجد الاتجاه

الموضوعي في الموضوع السياسي؛ فتحريم الخوض في الأموال بغير حق، وتحريم التحيّز في اختيار رجالات الوظائف العامة والوعيد عليه، ومنها إيجاب العمل على مصالح الأمة وغير ذلك من التنظيم الموضوعي للسلطة، وقد وردت تنظيمات إجرائية لبعض الضروريات مثل مقاتلة أهل الجور، ومنها آلية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتحريم المداهنة والسكوت، وهكذا نجد التنظيم الموضوعي يشمل القيم الأساسية، بل التكميلية، وتبقى بعد ذلك توعية الجمهور بتلك الحقوق وتدريبه على ممارستها، وهو ما نجده واضحاً في أدبيات الحسبة ونصوص النصيحة والعصيان في غير المعروف، وهذه ظواهر ملحوظة في مجتمعات المسلمين، غير أنها ترزح تحت مفاهيم تجمعها الوظيفة السلبية للحسبة، أو مشروع النهي عن المنكر وتراجع الأمر بالمعروف في أمور الدنيا، لتتحول القوة والقدرة إلى مفهوم هامشي في حياة الفقهاء؛ فتتهاوى بسببه قوى المجتمع رويداً رويداً بسبب ذلك، ولا أريد تعميم تهميش أسباب القوة، لكنها ظاهرة غالبة، وهي ما شخّصها إلى حدّ ما ابن خلدون في أسباب اضمحلال العمران وعلى رأسها الظلم والفساد.

إن الانحراف الحقيقي وقع حين استبد أهل السلطان بسلطانهم، وانحرف أهل الفقه عن العمل الإيجابي إلى المعارضة السلبية، إلى اعتزال مؤسسات السلطان وهيمنة فقهاء البلاط عليها، ولننظر في طبقات الفقهاء لنرى كيف ينظر إلى هؤلاء وهؤلاء.

نحن نتفق إذاً على مشروعية تأسيس اجتماع يشدّه الإسلامي إلى الوحي، ويشدّه العلماني إلى تجربة الغرب وعقلها، مع توفيقية شرقية كما أشرت. هل هذه نقطة اتفاق؟ إذاً، سيفتح هذا الاتفاق حواراً يخص موضوعاتها، وستكتشف مع الحوار إمكانية تأسيس اجتماع مشترك، ما لم ينزع العلمانيون إلى انتهاك المشروعية التي يصوت عليها الجمهور، كالذي يحدث في تركيا وبعض الدول العربية العلمانية المتطرفة.

ويبقى للحوار تطوير آليات حماية السلم الاجتماعي ورعاية القيم.

٢ ـ أكثرت أيها الفاضل من طرح الأسئلة حول اختلاف الإسلاميين في

مسائل السياسة، ورغبتك في حسم تلك الآراء الخلافية، إن العبرة أيها الفاضل ليست بالحسم النظري أو الفقهي، إن المحك الحقيقي هو مدى أهلية المجتمع للقناعة بقيمه والعمل على حمايتها، والتجارب تثبت حتى الآن أن الروح العامة لا تزال مغرقة في المصلحة الذاتية وتراجع المصالح العامة، انظر هذا في العلمانيين، وانظره في غيرهم؛ لنكتشف أن العمل للمصلحة العامة أصبح مفهوماً غريباً في كثير من الأحوال.

انشغل الإسلامي عن المصلحة العامة بمصلحته الحزبية أو المذهبية، وتراجعت لديه معاني المصلحة العامة إلا في حالات خاصة، أما العلماني فاشتغل بهذا الدور بدرجات أكثر عمقاً لتداخل مصلحته الخاصة مع المصالح التي يرعاها للأنظمة السياسية التي خدمها ورعاها، وها هي مصالح الرفاق في عدن، والانقلابات العربية والمؤسسات الحزبية العربية، بل أين التكنوقراط العرب؟ أين أصواتهم وتأثيرهم؟ لقد تحطم كثير من قيمنا الاجتماعية تحت مطارق المصلحة الذاتية بصورها المختلفة، وهذا هو التحدي الحقيقي، وهو تحدٍ يدعو إلى إعادة تأهيل اجتماعي يرفع المصلحة ليتحول التصحيح السياسي من الشكل إلى الموضوع، وها هي مدارس الديمقراطية المختلفة وتطبيقاتها في العالم لم تؤثر كثيراً في حماية القيم؛ فديمقراطية أمريكا ليست ديمقراطية بريطانيا، ومثلها دول الديمقراطية المختلفة، لا تتأثر كثيراً وظائف الديمقراطية بها بتفاصيل برامجها أو مفاهيمها.

ومن هنا... فإن أسئلة من نوع: ما شكل الحكم؟ وما علاقة الدولة بمؤسسات الديمقراطية الأخرى مثل البرلمان والرأي العام والصحافة؟ إنما هي تفصيلات تتفرع عن نشوء ثقافة اجتماعية تتفاعل إيجابياً مع مؤسسات الدولة والمجتمع، وهو البعد المغيّب بقوة السلطان وسلبية المجتمع ومثقفيه.

ومع كل هذا، فإن كتابات الإسلاميين في هذه المسائل كلها معروفة متداولة، وأظنك تبالغ جداً إذا افترضت أن هذه المفاهيم محل إدانة من الإسلاميين أو أغلبيتهم، إلا إذا اعتبرت أن تطويعها للسقف التشريعي الإسلامي رفض ونفي؛ فهنا نعتبر المسألة خلافية، نختلف في تحديد مفهوم الديمقراطية، ومنشأ هذا التحديد هو مواءمة الوسائل الحديثة مع كليات

الشريعة، وربما ترفض هذه المواءمة، وهنا أسألك ما الفرق بين مواءمة هذه الوسائل مع كليات الدين وما تفضّلت به من مراعاة خصوصيتنا الشرقية؟ وما ركائز خصوصيتنا الشرقية إن لم تكن كليات الشريعة؟

ومثل تلك المبالغة، نفيك لمقاربة إسلامية لقيم الحضارة، على الرغم من أنك لا تكاد تجد فرعاً من فروع دراسات هذه القيم إلا وأُشبع دراسة وتمحيصاً، لكنها دراسات تتفاوت في نضجها ومتانتها، والمهم هو العمل الدائب على المقاربة والتهذيب والمواءمة لاستدخال النافع المفيد وتصحيح غيره ونفيه.

أما تساؤلاتك عن تعليم المرأة في أفغانستان (طالبان وحقوق الإنسان والمجالس الشورية)؛ فما المسؤول عنها بأعلم من السائل! وكيف تستطيع خلط هذه الأوراق على الرغم من تناقضها في حزمة واحدة؟

ودعني أتحدث عن مجلس الشورى السعودي، ولن أتحدث دفاعاً عن التجربة؛ فهي لا تزال في خطواتها الأولى الضعيفة جداً، وما لم ينتخب المجلسَ أو أغلبيتَه الجمهورُ فلن نستطيع تقييم التجربة، ومع ذلك فإني أعود مرة أخرى إلى المجتمع وسلبيته، إن في مجتمعنا السعودي مؤسسات يتداول الناس مجالسها عبر آلية الانتخاب الحر، مثل: الغرف التجارية والجمعيات الخيرية، ومجالس إدارة الشركات المساهمة. وأقول بكل أسف وألم: إن تلك الآلية المتطورة لم تغيّر من أداء تلك المؤسسات شيئاً يذكر؛ فماذا أجدت سلطة الانتخاب؟

إن المعضلة أيها الصديق أعمق بكثير من انتخاب أو تعيين، إن الفرد غارق في شأنه، لا يؤمن بالحلول العلمية للمشكلات، لا يعبأ بالمعلومات والإحصائيات، والمتخصصين، وأسباب هذه المعضلة يقف خلفها مهما تعدّدت التيارات وتغيرت الأفكار عقل واحد، والتحدي هنا في إدراك التيارات الفكرية للمعضلة التي تتبدل أشكالها وجوهرها واحد، تيارات تتصارع في الأمور الصغيرة وتغيب عنها تماماً أمورها الكبيرة رغباً ورهباً واسترخاء!

٣ ـ نعم روّاد النهضة تعلموا من الغرب وسائله الحديثة، وحاولوا إخضاعها لقيم الوحي ومبادئ الكتاب والسُنة، وهنا إنجازهم، حتى أُجهِضت

تلك الجهود بمشروعات العلمنة الشاملة التي مزقت المجتمع حول سؤال الهوية.

أما تفسيرك لريادة الفقهاء في قضايا التحديث بأن المجتمع لن يخرج منه علماني، وهو مجتمع ديني البنية؛ فأعترض عليه بأن مكونات المجتمع تحوي فئات لا تحصى مع الفقهاء ككتاب الدولة والأدباء والمثقفين ورجال المال والمتواصلين مع الغرب عبر السفارات والبعثات، ومع ذلك فالفقهاء لا يزالون رقماً عصياً في تكوينات الدول العربية، لا تخطئ العين مشاهد مواقفهم، والأمثلة تحصر الشواهد، ولا حاجة بنا إلى الحصر.

أما اعتبارك فقهاء النهضة تيار أقلية في الثقافة الإسلامية فأشك في جديتك فيه، أليست حركة الإخوان تَمُتُّ بأقوى سبب إلى الفقهاء عينهم؟ وتيارات الإسلاميين في معظم البلدان تنتمي إلى تلك المؤسسة الفقهية بسبب أو بآخر؟ ودعك من هؤلاء؛ فعلماء المملكة الكبار أفتوا بجواز المشاركة في المؤسسات البرلمانية العربية والإسلامية، وتحثهم عليها في ضبط نشاطها التشريعي بكليات الشريعة.

أما سؤالك عمن عارض التوارث وعُذّب من أجل ذلك من الفقهاء؛ فأحيلك إلى مرجع واحد هو كتاب أبي العرب التميمي **المحن**؛ لتقرأ فيه تاريخ مواقف الفقهاء في فجر التاريخ السياسي للمسلمين.

أما حديثك عن الملكيات والتوارث، ودور الفقهاء في حماية الدول والسلاطين؛ فمشروط في صيغته المحققة المبرهنة فقهياً في ما لا جور فيه، وخروج على الشرعية، ويبقى من أدواتهم التي استثمروها كثيراً العصيان المدني، وهو خير من اشتعال الملاحم والحروب الأهلية لاستبدال ظالم بظالم، وتطوير أدوات الرقابة لم تكن ممكنة من دون وسائل دمج الجمهور في العملية السياسية وعلى رأسها وسائل الإعلام، وأظن أن محاكمة مشروع الفقهاء المسلمين بمقاييس عصر الصحافة من الحيف الواضح، وفي عصور الانحطاط تآكل المجتمع بكل مؤسساته بما فيها الفقهية، وكان أول من نهض منها مع معرفة الحضارة الغربية هم الفقهاء؛ فهم أول من استخدم الصحافة، لكن التحدي أكبر من جهد الفرد، ولا يزال الحكام يعتقدون أن تهميش الشعوب مهما ضعفت مشاركتهم بسبب تهميشهم، ومهما أضعفت الدولة

ومؤسساتها، يعتبر الحكام هذا خيراً من مشاركة الجمهور؛ نظراً إلى مخاطر مشاركتهم، والمنتفعون من هذا التهميش كثرة كاثرة من كل التيارات؛ فهل نحاكم جهة من دون غيرها؟

لقد تغيّرت بعض الظروف الآن، وتهشمت وسائل محاصرة الجمهور وتهميشه، ووجدت الدول نفسها وجهاً لوجه أمام قدرة شعوبها وحاجتها إلى مشاركتهم في ظلّ تعولم الأسواق ومخاطر البطالة والمنافسة وحتمية الشفافية، وقد تؤدّي تلك الأسباب إلى إحياء ثقة الحكام في شعوبهم، وبناء الثقة من جديد لتؤسس بذلك أرضية الفعل الحضاري الجديد؛ فإن لم يحدث ذلك فستفرض تحديات المنافسة تغييرات بنيوية في المجتمعات لا يستطيع أحد التنبؤ بآثارها.

٥ ـ أيها الصديق... أما حديثك عن الاقتصاد الإسلامي، فمن حدّثك أنه أنتج أنموذجه الكامل، لا يزال المشروع يحبو، والتحدي أكبر من كل إمكانات القائمين عليه، وقد أدّت إحباطات الفشل في جوانب من العملية إلا مواقف انفعالية مثل موقف النجّار الذي ذكرته، ولكن جوهر الموضوع في مبدأ المشاركة، وهو مبدأ تتجه إليه المصارف العالمية اليوم؛ فصناديق الاستثمار والبنوك الشاملة وغيرها من الظواهر الجديدة، هي مؤشرات قوية في قلب المصرفية الإسلامية، معضلة التجربة يا صديقي باختصار شديد هي في صعوبة تأسيس وسائل للائتمان وفق مبدأ المشاركة، وهذا الجانب بحاجة إلى سلاسل من المؤسسات تقوم بوظيفة الخادم الفني في مجال المشاركة، والتجربة واعدة على الرغم من تحدياتها.

ومع ذلك، تشهد اقتصادات العالم الرأسمالي تباينات ضخمة؛ ففي ألمانيا نجد اقتصاد السوق الاجتماعي، وفي بريطانيا نجد اقتصاد السوق الموجَّه عبر آلية السوق وتدخلات عديدة من الدولة، وفي فرنسا يسود مفهوم التخطيط الإرشادي في اقتصاد السوق، ومفاهيم التوجيه في اليابان تأخذ منحىً آخر، وهكذا يفرض الإنتاج والفعل الحضاري أدوات التخطيط الملائمة لطبيعة المجتمع وموارده ومؤسساته، ومفهوم الاقتصاد الإسلامي الحالي لا يكاد يتجاوز تهذيب اقتصاد السوق، وتبقى النظريات تابعة للممارسة التي تفرض تشغيل مساحات الإباحة، وهي الأصل الضخم في

الميدان الاقتصادي، وستلحق جهود التنظير لتفسر آليات التفاعل ضمن قيم الاقتصاد الإسلامي.

٦ ـ في مسألة العقل والنقل وتعارضهما الذي أدّى إلى إلحادك فأعود مرة أخرى لأقول:

هَبْ أن التعارض كما ذكرت إنما يعني وجود تناقض بين الخطاب الديني والعقل، ومعالجة هذا التعارض تكمن في تحليل مواقع اليقين منهما ومتابعتها، على أن قرار الإلحاد لمجرد الشعور بالتناقض في قضايا معينة فهو معالجة جذرية لا تقبل التأنّي وفحص الدقائق بأناة وصبر، خصوصاً أن الخطاب الديني في الأغلب واسع، ومهما كان شكل التناقض لديك في الخطاب الإسلامي فإنه لا مقارنة لذلك بخرافية الكتاب المقدس، وقد طور الغرب آلية للتوفيق بين النص الديني غير المعقول والعقل أو العلم، وبقي الغرب يؤمن بالعلم والعقل، ويؤمن بوجود الخالق (ﷻ)، ومن هنا يحضر خطاب الإيمان في الحضارة الغربية بدرجة ضخمة، على الرغم من مروره بأعاجيب الكنيسة ولا معقولاتها، ومن هنا تظهر جذرية خطابك الأحادي المتشدد جداً، غير القابل لفحص الحقائق، ويتجلى ذلك في قولك عن سبب إلحادك: هل يهيمن العقل على النقل أم يلغي النقل العقل؟

على الصعيد الشخصي: لقد حسمت هذه المسألة بالانتصار للعقل، كيف سميت قرار الإلحاد انتصاراً للعقل؟ أين تحليلك؟ أين براهينك؟ أين إيمانك بالغرب وهجرك للثقافة العربية من أجل مجموعة من نظمها؟ أين هذا العقل من تفسير كل نظم الكون، وتوجّهه إلى غايات محدّدة حين وكّل الله تعالى بعضها للبشر فأفسدوها أيما إفساد، فكيف لو تركت هملاً؟

ثم تقول بجزم وقطعية: «من الصعب يا صديقي أن تكون متديناً وعقلانياً في الوقت نفسه؛ لأن منطق الإيمان يلزمك بالتسليم بجملة من الأمور على أنها حقائق لا تقبل الجدل أو النقاش حتى وإن كانت غير مفهومة أو غير مقنعة».

هل عدم فهمك لحكم أو فتوى أو نص يوجب الكفر بالله تعالى على الرغم من ضخامة آياته؟ وهل عدم قناعتك بنص أو حكم يوجب الكفر أيضاً؟ أليست هذه المبررات مطابقة لقولك في الحلقة الماضية بأنك

ألحدت لأنك لم تجد نظماً إسلامية، ثم وصفت الإلحاد لهذا السبب بالسذاجة، وجئت بدلاً من النظم بمسائل أو قضايا، إن أدنى تأمل يبين أن السبب الذي نفيته وقررت سذاجته مماثل للسبب الجديد على أقل تقدير، وإلا فهو أدنى منه قوة؛ لأن النظم مجموعات متكاملة، والنصوص أجزاء مفردة؟

أما قولك أيها الفاضل: «وبذلك لا يكون أمامك إلا أحد خيارين: إما إلغاء العقل وتعطيله كلياً والانسياق وراء الدين، أو الانتصار للعقل ونسف الدين»؛ فهو لغة حدية لا تشف عن علمية، أو على الأقل عن رحابة صدر تأمل وتفحص أخطر قضايا الكون على الإطلاق، ومعالجتها بهذا التبسيط والهامشية لا يتناسب مع العلمية ومخاطر الوعيد الإلهي.

وختاماً أشكر لك هذه الروح الحوارية، وأتمنى لك كل خير وتوفيق.

شهاب الدمشقي:

صديقي العزيز...

كلما تعمق الحوار بيننا كلما بانت القواسم المشتركة التي توحدنا؛ فنحن وإن اختلفنا في الرؤية إلا أننا في النهاية نقف على أرضية مشتركة هي الانتماء إلى هوية واحدة، هي «الهوية العربية»، وتقاسم الهموم والمشاكل ذاتها.

من الواضح يا صديقي أن الحوار بيننا بدأ يتشعب ويأخذ مناحيَ عديدة، وإذا أردنا أن يكون حوارنا هذا فاعلاً ومثمراً أرى من الضروري أن نتجنب الوقوع في دوامة الرد والرد المضاد، وإثارة مسائل جانبية تشغلنا عن القضية الرئيسة التي نتحاور فيها؛ ولذلك دعنا نعيد تحديد نقاط الاتفاق والاختلاف بيننا.

وحتى تتكامل الصورة بشكل واضح، ستتركز مداخلتي ضمن المحاور الآتية:

- تشخيص المشكلة.

- اقتراح الحل.

ـ تحديد الموقف من الآخر.

ـ نقد الحل الإسلامي.

١ ـ تشخيص المشكلة

تعاني مجتمعاتنا العربية مشكلات خطيرة هي: الاستبداد السياسي، الفساد الإداري، البطالة، انخفاض مستوى المعيشة، انتهاك حقوق الإنسان، غياب مفهوم المشاركة الشعبية في اتخاذ القرار.

وهذه المشكلات كلها وإن اختلفت في مضمونها وتجلياتها إلا أنها في النهاية تتفرع من مشكلة واحدة هي الخلل في التركيبة السياسية للمجتمع، وفي طبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم.

وفي المقابل نجد المجتمعات الغربية تعاني بدورها مجموعة من المشكلات المختلفة هي: التفكك الأسري، الإباحية الجنسية، طغيان النزعة المادية على العلاقات الإنسانية، العنصرية، الجريمة.

وتدخل هذه المشكلات كلها ضمن دائرة واحدة هي الخلل في التركيبة الاجتماعية للمجتمع الغربي.

إذاً فمشكلاتنا تختلف تماماً عن مشكلات المجتمع الغربي.

فمجتمعاتنا وإن كانت تتمتع إلى حد كبير بالاستقرار الاجتماعي والأسري والنفسي إلا أنها في المقابل تعاني مشاكل سياسية وإدارية حادة.

وفي المقابل تنعكس الصورة بالنسبة إلى المجتمعات الغربية، إذ تتمتع هذه الأخيرة بالاستقرار السياسي والرفاه الاقتصادي، إلا أن الأزمات الاجتماعية تؤرق أمنها وسلامتها.

إذاً، بانت مشكلتنا: الاستبداد السياسي وغياب الحضور الشعبي الفاعل.

إن مشكلة الاستبداد السياسي في الواقع العربي ليست وليدة هذا اليوم، بل هي مشكلة قديمة تضرب جذورها في عمق التاريخ العربي؛ إذ إن تراكم سنوات طويلة من القمع والقهر والظلم والفساد أدى إلى ترسيخ عقدة

الاستبداد في لاشعور العقل العربي الجماعي، ولا نغالي إن قلنا: إن عقلية الاستبداد هذه أضحت اليوم ثقافة عربية محضة، ولا تنحصر في الدائرة السياسية (حكاماً ومحكومين)، بل تمتد لتشمل كل الدوائر الاجتماعية: الأسرة، المدرسة، علاقات العامل برب العمل.

إلى هذا الحد تقريباً أعتقد أننا (أنا وأنت صديقي عبد العزيز) متفقان...

ولكن يبدأ الخلاف عندما نجتهد في البحث عن الحل.

٢ ـ برنامج الحل

لقد مر الغرب قديماً بالمشاكل نفسها التي نعانيها اليوم؛ إذ إن إرث الاستبداد لا يقتصر على أمة الإسلام وأحفاد يعرب، بل هو قدر مشترك نالت نصيباً منه شعوب الأرض جميعها بلا استثناء!

ولكن، تمكن الغرب في النهاية من تجاوز إرث الاستبداد هذا وبناء مجتمع العدالة والحرية والمساواة، ودفع ثمن هذا النصر الكثير من التضحيات والدماء. وبالتأكيد هناك نقائص في تجربة الغرب على صعيد ممارسة الحرية والمساواة، لكن على الرغم من ذلك تبقى تجربة الغرب رائدة ومتميزة تستحق التأمل والاستلهام.

وتتلخص تجربة الغرب في منظومة قيمية تحميها هيكلية قانونية ومؤسساتية.

وبالتأكيد عندما أتحدث عن التجربة الغربية... (الحرية والمساواة والعدالة والديمقراطية الليبرالية)؛ فأنا لا أتحدث عن وصفة جاهزة قابلة للتطبيق الفوري والكامل في كل زمان ومكان!

لا يا صديقي...

ما يهمني حقاً في التجربة الغربية هو ما انتهى إليه المفكرون الغربيون من صياغة المنظومة القيمية الحضارية، (حقوق الإنسان، المساواة في الحقوق والواجبات على أساس المواطنة، المشاركة الشعبية في اتخاذ القرار)، وبلورة مؤسسات الديمقراطية، (البرلمان، الأحزاب، الرأي العام، الانتخاب، مبدأ الفصل بين السلطات).

لا شك في أن تمثل هذه المفاهيم بشقيها (القيمي والمؤسساتي) يحتاج إلى جهد تربوي وثقافي وسياسي طويل، «وهذا ما سأتحدث عنه بعد قليل»، ولكن ما يهمني الآن هو هذا السؤال:

ترى.. ألا يمكننا أن نستفيد من هذه التجربة الغربية الغنية في حلّ مشكلاتنا؟

لا شك في أن التجربة الغربية ليست حكراً على الغرب؛ فهي جهد بشري ونتاج إنساني، يمكن أن تستفيد منه جميع المجتمعات البشرية.

وهنا أتوقف عند نقطة مهمة:

أنا لا أدعو إلى الاقتباس الكامل والحرفي من الغرب؛ فلكل مجتمع خصوصيته التي تميّزه عن سواه، فما ينسجم مع خصوصية مجتمعنا نأخذه بلا تردّد، وما يتنافى معه نرده ونرفضه بلا تردد.

ولكن يجب أولاً أن نفهم قضية الخصوصية ضمن إطارها الصحيح؛ فخصوصية مجتمعاتنا هي خصوصية اجتماعية أخلاقية بحتة، ولا وجود لخصوصية فكرية أو ثقافية أو دينية.

إن مجتمعنا يملك رصيداً غنياً من التماسك الأسري والاجتماعي والأخلاقي، ونحن نرفض التنازل عن هذا التماسك أمام غلو الغرب في فهم الحرية الشخصية.

نحن نرفض تقنين الشذوذ والدعارة، وفتح قنوات الإباحية والحرية الجنسية، وترسيخ استقلال الأبناء عن أسرهم قانونياً واجتماعياً تحت مسمى الحرية الشخصية.

لا نريد أن نضحي بالروح الجماعية التي يتميز بها مجتمعنا الشرقي في سبيل الانتصار للنزعة الفردية الغربية التي تصل إلى حد الأنانية.

هذا ما أفهمه من تعبير «الخصوصية الشرقية»، ومن ثَمّ لا أعترف بخصوصية تميّز المسلم عن غير المسلم، ولا الرجل عن المرأة، ولا الإسلامي عن العلماني.

إذاً.. الحل الذي أريده وأدعو إليه هو حل إنساني لا غربي.

هل هو حل علماني؟

الجواب بمنتهى الصراحة والوضوح:

نعم؛ فالعلمانية كما أفهمها هي بناء للدولة (كمؤسسة) على أساس المواطنة من دون أي اعتبار للانتماءات الدينية أو العرقية.

العلمانية كما أفهمها هي الاعتراف بالآخر وحقه في الوجود والعمل والمشاركة، والتعبير عن الهوية (دينية أو ثقافية أو عرقية).

العلمانية كما أفهمها مظلة إنسانية كبيرة يعيش تحتها أبناء الدولة، بوصفهم مواطنين فحسب، لا مسلمين ومسيحيين، سُنة وشيعة.

الدولة يا صديقي كيان معلمن بطبيعته، لا يمكن أن يصطبغ بصبغة دينية؛ فالدولة ملك للجميع ومن أجل الجميع.

باختصار: الحل الذي أريده حل إنساني علماني وفق المضمون الغربي، ولكن بقالب شرقي عربي.

وهو حل محدد المعالم، واضح الهوية والمضمون، يرتكز على برنامج سياسي وقانوني معروف، ثبت نجاحه في الغرب. ولكن هل تفعيل هذا الحل بهذه البساطة والسهولة؟ هل يكفي أن يصدر أمر بتطبيق الليبرالية حتى تختفي كل مشكلاتنا؟

الجواب: لا بالطبع، إذ إن تراكم سنوات طويلة من القهر والظلم عملت على تجذير عقلية الاستبداد في الثقافة العربية حتى باتت قيم المشاركة الجماعية في اتخاذ القرار والتمثيل الشعبي والتداول السلمي للسلطة قيماً غريبة في مجتمعاتنا، ولا يشذ عن هذه القاعدة أحد: (إسلامي أو علماني).

- عندما توفي خالد بكداش، زعيم الحزب الشيوعي السوري، انتقلت زعامة الحزب بشكل تلقائي إلى زوجته، وصال بكداش؛ إعمالاً لقاعدة الوراثة من دون أي اعتبار للانتخاب أو حق القاعدة الحزبية في اختيار زعيمها!!

معظم الجماعات والأحزاب الإسلامية يقودها زعيم أوحد بأسلوب

الأنظمة العربية: إذ تبدأ ولايته بانتخاب مجلس الشورى له ولا تنتهي إلا بموته أو اغتياله أو اعتقاله!

في مثل هذه الجو المشبع بعقلية الاستبداد وإقصاء الآخر نحن بحاجة إلى إعادة بناء مجتمعنا من جذوره، نحن بحاجة إلى تأصيل قيم الحرية والمساواة والمشاركة، وعملية التأصيل هذه هي مسؤولية جماعية ملقاة على عاتق النخب المثقفة بغض النظر عن هويتها الدينية أو العرقية أو السياسية أو الثقافية.

نحن بحاجة إلى إعادة بناء ثقافة الديمقراطية في مجتمعنا، ومن دونها لن ينجح أي حل ليبرالي أو إسلامي.

٣ ـ الموقف من الآخر

إن ما يشدني إلى متابعة الحوار معك ـ أخي عبد العزيز ـ هو أملي في أن يثمر حوارنا في بلورة ما يمكن تسميته بميثاق العمل العربي الوطني الذي يتفق عليه الطرفان: الإسلاميون والعلمانيون كحل لمشكلاتنا.

إن ظاهرة الاستقطاب في الثقافة العربية هي ظاهرة مرضية خطيرة؛ لأنها تفتت جهود الأمة وتقسم أبناءها إلى تيارين متخاصمين ينشغلان بخصوماتهما عن مواجهة تحديات المجتمع والعصر.

حري بنا أيها الصديق أن نتعاون فيما اتفقنا عليه ويعذر بعضنا بعضاً فيما اختلفنا فيه.

ورؤيتي الشخصية للموقف من الآخر تتلخص فيما يأتي:

إن مبادئ الحرية والمساواة والمشاركة تفترض بداهة حق الآخر في الوجود والتعبير عن الرأي بحرية؛ ولذلك أرفض أي حظر على الأحزاب الإسلامية أو التضييق على نشاطها، وأرى من الضروري فتح باب العمل السياسي أمام الإسلاميين، والخيار في النهاية إلى الشعب عن طريق صناديق الاقتراع.

أحسب أنك يا صديقي ستذكّرني الآن بالممارسات القمعية والإقصائية للأنظمة العلمانية الشرق أوسطية (الدول العربية وتركيا).

يا صديقي... إنّ الأنظمة العلمانية الشرقية هي أنظمة استبدادية تفتقر إلى الشرعية الدستورية، ويعاني قمعَها أصحابُ الفكر الحر على اختلاف مشاربهم وتوجهاتهم... من «إسلاميين وعلمانيين، قوميين ويساريين ليبراليين وشيوعيين».

إن تركيا ومعظم الدول العربية هي دكتاتوريات عسكرية تقمع شعوبها وتتستر بستار الديمقراطية والحرية والعلمانية، وهي في رأيي لا تختلف من حيث المضمون القمعي والاستبدادي وفقدان الشرعية عن دولة الخلافة الإسلامية؛ ولذلك فإن أول من يكتوي بنار هذه الأنظمة القمعية هم العلمانيون الحقيقيون الباحثون عن الحرية والعدالة.

عندما يشب حريق في بيت ويدعوك أحدهم إلى الصلاة والتضرع إلى الله فاعلم أنها دعوة خاطئة؛ لأن الاهتمام بغير إطفاء الحريق والانصراف عنه إلى عمل آخر هو عمل أخرق حتى وإن كان عملاً مقدساً، هذه هي مشكلة الإسلاميين اليوم.

٤ ـ نقد الحل الإسلامي

يعتقد الإسلاميون أن مشكلاتنا وأزماتنا المعاصرة نجمت عن تعطيل شرع الله، ومن ثَمّ إذا طُبّقت الشريعة الإسلامية من جديد فستزول المشكلات والأزمات السياسية كلها.

وتزداد مشكلة الإسلاميين تعقيداً عندما يمزجون مشروعهم السياسي هذا بالآمال الغيبية؛ إذ يكفي أن نحسن النية ونمتثل لأمر الله ونطبق شرعه بشكل كامل حتى تزول مشاكلنا كلها بتوفيق الله وحفظه.

من الواضح قراءة الإسلاميين للواقع العربي المعاصر تنطوي على قدر كبير من المغالطة وسوء الفهم؛ فمشاكلنا لم تنجم عن إقصاء الشريعة الإسلامية وإنما عن إقصاء قيم بكاملها.

وحتى إذا سلمنا بأن قيم الحرية والعدالة والمساواة هي قيم إسلامية أصيلة فإن تفعيل هذه القيم لن يكون بفرض قوانين ونظم وهياكل إسلامية.

لا ينكر أحد أن الشريعة الإسلامية هي شريعة عادلة تدعو إلى الحرية

والعدالة والمساواة، ولكن هذه الشريعة لا تمتلك الضمانات الحقيقية لاحترام هذه القيم.

إن الضمانة الحقيقية هي ترسيخ ثقافة الديمقراطية في عمق المجتمع العربي المعاصر على اختلاف مستوياته (الأسرة، المدرسة، العمل، الدولة).

ومن دون هذه الثقافة فإن تطبيق الشريعة الإسلامية بشكل جامد وحرفي لن يحل المشكلة.

إن إقامة الحدود وإلغاء الربا وفرض الحجاب ومنع المسكرات كلها لن تحل مشكلاتنا.

إن سن القوانين والتشريعات الإسلامية لن يحل مشكلاتنا.

إن تحويل شكل الدولة من جمهورية إلى خلافة لن يحل مشكلاتنا.

إن مشكلاتنا هي مشكلات قيمية، وإذا كان الإسلام يملك رصيداً غنياً من القيم الحضارية فإن تفعيل هذه القيم يحتاج إلى عمل اجتهادي وتربوي:

ـ **عمل اجتهادي**: يعيد صياغة هذه القيم برؤية معاصرة متكاملة (رؤية النص الإسلامي لهذه القيم هي رؤية عامة تُعنى بالعموميات وتتجاوز التفاصيل، تركز على القيم المجردة وتترك القوالب والوسائل).

ـ **عمل تربوي**: يعمل على ترسيخ هذه القيم في العقول والنفوس، وتدريب الناس على تقبلها وممارستها والدفاع عنها، (قارن بين قول أحد الأعراب لعمر: «والله لو وجدنا فيك اعوجاجاً لقوّمناه بسيوفنا»، وسرور عمر بهذا الحس الاجتماعي المسؤول، وبين قول عبد الملك بن مروان: «والله لا يأمرني أحد بتقوى الله بعد مقامي هذا إلا ضربت عنقه»، ترى من المسؤول عن هذا الانحدار المريع؟)

أعتقد أن التنظير السياسي ودغدغة مشاعر الناس بشعارات فضفاضة من قبيل «الإسلام هو الحل» لن يحل المشكلة.

إذا كان الإسلاميون يؤمنون بقيم الحرية والعدالة والمساواة والديمقراطية وفق صياغة عربية معاصرة، وإذا كان العلمانيون العرب يؤمنون بقيم الحرية والعدالة والمساواة والديمقراطية وفق صياغة عربية معاصرة.

إذاً . . . ما الذي يحول دون أن تتضافر جهودهم لصياغة مشروع نهضوي عربي - إسلامي يؤصّل هذه القيم الحضارية، ويعيد طرحها برؤية معاصرة تستفيد من تجارب الآخرين والفكر الإنساني المعاصر؟

باعتقادي أن القضية الأساسية التي يجب على الإسلاميين أن يدافعوا عنها هي قضية الديمقراطية، فمن دون الديمقراطية تنقلب قيم الإسلام الحضارية إلى قمع واستبداد وفساد كما حدث في تجربة الخلافة الإسلامية؛ ولذلك فالمطلوب من الإسلاميين في هذه المرحلة هو:

١ - صياغة برنامج إسلامي واقتصادي واجتماعي مفصّل يُغني المساهمات العلمانية العربية ويتلافى قصور التجربة الغربية؛ فالتعميم والضبابية والاكتفاء بالشعارات الفضفاضة «الإسلام هو الحل» يعني ببساطة شديدة قذف الأمة إلى المجهول.

٢ - حسم الموقف الإسلامي من القيم الإنسانية الحضارية: الديمقراطية وحقوق الإنسان بمفهومها الواسع (حقوق الأقليات، حقوق المرأة، حق الرأي والتعبير) وتأصيلها إسلامياً.

٣ - إعادة قراءة التاريخ الإسلامي بعقلانية لاستيعاب الدروس واكتشاف سننية الصعود والهبوط، وتجاوز القراءات التنظيرية والأسطورية المضللة.

ومن الإنصاف هنا الإشارة إلى اجتهادات إسلامية حضارية أثرى بها أصحابها الفكر الإسلامي، بل الفكر العربي بشكل عام.

وسرّني كلام عبد الكريم زيدان عندما أعاد طرح مؤسسة رئاسة الدولة وفق صيغة إسلامية حضارية معاصرة، معلناً أنه لا يوجد ما يمنع من تولّي غير المسلم (المسيحي مثلاً) منصب رئيس الدولة.

كما سرّني كلام فهمي الهويدي عن المسيحيين بوصفهم مواطنين لا ذميين.

وسرّني تصريح راشد الغنوشي أنه عندما تظهر دولة عربية ديمقراطية تحترم حقوق الإنسان فإنه أول من يناصرها ويدافع عنها حتى وإن كانت علمانية.

هذه هي باختصار رؤيتي للمشكلة والحل.

أتمنى أن تقدم رؤيتك الإسلامية للمشكلة والحل وفق المحاور الأربعة التي ناقشتها، ومن ثَمّ يقوم كل واحد منا بالتعقيب على رؤية الآخر.

عبد العزيز القاسم:

الأستاذ شهاب مع التحية والتقدير...

تأملت مداخلتك الأخيرة في هذا الحوار، وسرّني اقتراحك التحوّل من الرد والرد المضاد إلى طرح رؤيتك الخاصة من خلال المحاور الأربعة، وهي التشخيص واقتراح الحل والموقف من الآخر ونقد الحل الإسلامي.

وأختصر مجمل رأيك لتحديد جوهره، ثم مناقشة نقاط الاتفاق والاختلاف:

شخّصت ـ أيها الصديق ـ المشكلة في الاستبداد وخلل التركيبة السياسية للمجتمع، وأن مشكلات الغرب تقع ضمن خلل التركيبة الاجتماعية، وأن الغرب تجاوز المشكلة السياسية.

وترى أن التجربة الغربية ليست وصفة جاهزة قابلة للتطبيق في كل مكان.

ثم ركّزت اهتمامك على صياغة المفكرين الغربيين لمنظومة قيم الحضارة، وبلورة مؤسسات الديمقراطية: البرلمان، الأحزاب...

وترى الاستفادة من التجربة مع مراعاة خصوصيتنا بأخذ ما ينسجم مع خصوصيتنا بلا تردد ورد ما ينافيها بلا تردد. ثم ترى أن خصوصيتنا «خصوصية اجتماعية أخلاقية بحتة، ولا وجود لخصوصية فكرية أو ثقافية أو دينية».

ولمراعاة الخصوصية الأخلاقية ترفض تقنين الشذوذ والدعارة، وفتح القنوات الإباحية تحت مسمى الحرية الشخصية، ولمراعاة الخصوصية الاجتماعية ترفض التضحية بالروح الجماعية في مجتمعنا تقليداً للروح الفردية الغربية الأنانية، وتحصر الخصوصية في هذا وتقرر بوضوح قولك: «لا أعترف بخصوصية تميّز المسلم عن غير المسلم، ولا الرجل عن المرأة، ولا الإسلامي عن العلماني».

وتقرر أنّ هذا هو الحل، وأنه: «حل إنساني لا غربي»، وأنه بوضوح وصراحة: «حل علماني»، ثمّ تحدد مفهوم العلمانية بحسب رأيك بأنه: «بناء الدولة على أساس المواطنة من دون اعتبار للانتماءات الدينية والعرقية»، وأن العلمانية: «مظلة إنسانية كبيرة»، تجمع أبناءها بوصفهم: «مواطنين فحسب، لا مسلمين ومسيحيين، سُنَّة وشيعة».

وترى أن «الدولة كيان معلمن بطبيعته لا يمكن أن يصطبغ بصبغة دينية؛ فالدولة ملك للجميع ومن أجل الجميع»، وهو «حل محدّد المعالم، واضح الهوية والمضمون، معروف ثبت نجاحه في الغرب».

وترى وجوب تأصيل قيم الديمقراطية وبناء مؤسساتها، وأنه مسؤولية جماعية على النخب بغض النظر عن الهوية الدينية أو العرقية أو السياسية أو الثقافية.

هذا هو تشخيصك واقتراحك للحل الذي تراه، وما أريد الكتابة عنه هنا في نقطتي التشخيص والحل، وأعقّب على فقرتي «الموقف من الآخر» ونقد الحل الإسلامي بعد ذلك، وأختصر ما سأورده هنا في النقاط الآتية:

١ ـ إن تحديد الاستبداد وانتهاك الحقوق كأسباب للتخلف طرحه المفكرون منذ بداية انحراف السلطة في فجر التجربة الوراثية، وإعجاب المفكرين الإسلاميين بآلية ضبط مؤسسات الدولة في الغرب مدوّن منذ مدة تزيد على قرن ونصف القرن، ودعا المفكرون الإسلاميون إلى استلهام التجربة بسقف إسلامي وقيم إسلامية، وخذ لذلك أمثلة خير الدين التونسي، وابن أبي ضياف، وجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا وغيرهم، والاتفاق على روح هذا الحل جميل.

٢ ـ إن مسيرة العمل لتحقيق هذا الحل لم يجهضها سوى مشروعات العلمنة التي جنح إليها المفكرون المستغربون استغراباً شاملاً، وقد أدى مشروع التغريب الشامل إلى تمزيق وحدة الأمة وتشتيت جهودها، كما أن مشروع التغريب قد أدى إلى ضرب أصول الشرعية التي كان المجتمع يتفق عليها؛ ما أضعف المجتمع وشق صفوفه.

وقد كان لتيار التجديد مسيرة تستطيع تحرير المجتمع من الجمود

والتشديد المذهبي، ومن ورائهما الجهل والتعصب والصراع مع الآخر خارج حدود الشرعية الإسلامية، غير أن المشروع التغريبي أدى إلى خلط الأوراق وبعثرتها.

٣ ـ المجتمع العربي مجتمع متدين، أعطى ولاءه للإسلام، واعتبره مصدر الشرعية، ومحاولة تأصيل الشرعية على أساس يتناقض مع أصول الشرعية الإسلامية لا يزال يؤدي إلى صراع فكري وعقائدي تذهب معه ريح الأمة، ويستحيل تجاهل هذه الحقيقة؛ إذ يكفي النظر العابر إلى شعبية البرامج والمشروعات الإسلامية، ويزكي هذه التوجهات نجاحات كبيرة حققتها التيارات الإسلامية من الناحية الفكرية، بحيث تعتبر نقلة اجتهادية في كثير من المستويات، وهي عمليات استلهام واسعة لما لا يتعارض مع أصول الشرعية الإسلامية من منتجات ومفاهيم ومؤسسات الحضارة المعاصرة، ولا تزال حركتها ماضية على الرغم من تعثراتها هنا وهناك.

٤ ـ لقد أثبتت حركة العلمنة الشاملة فشلها، وسجلت إخفاقاتها منذ زمن مبكر منذ ولادتها تقريباً، وظهر تراجعها بشكل واضح منذ الأربعينيات، ويمكن أن نعتبر نهوض التيارات الإسلامية بياناً لسقوط مشروعية العلمانية وتراجعاتها، لتبدأ منذ الثمانينيات حركة توفيقية واسعة النطاق نلحظها مع الجابري، وغليون، ومنير شفيق، والأنصاري، وفهمي جدعان، وعشرات من المفكرين العرب الداعين إلى قيم الحضارة الغربية ومؤسساتها ضمن مواءمةٍ ما مع الهوية الإسلامية، بل أظهرت التغيرات على خارطة الهوية تراجعات حادة عند أساطين دعاة العلمنة الشاملة، وسجّل هؤلاء تراجعهم لعاملَيْن جوهريَيْن: أولهما ظاهرة الرفض الجذري من قبل المجتمعات الإسلامية للعلمنة الشاملة، ويمكن مراجعة خطاب محمد أركون في كتابه **الإسلام، أوروبا، الغرب** يقول: «كلمة العلمنة تثير نفور مسلمين كثيرين»[١١]. ويدعو لهذا السبب إلى «التخلي عن كلمة العلمنة في حد ذاتها دون أن يترتب عن هذا التخلي.. أي خطورة»[١٢]. وقبل محمد أركون نقرأ في خطاب محمد

---

(١١) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة**، ترجمة وإسهام هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٥)، ص١٠٣.

(١٢) المصدر نفسه، ص١٠٣.

الجابري في كثير من مؤلفاته ومقالاته الدعوة إلى تطويع مشروع النهضة لكليات القيم الإسلامية، وهذه الظاهرة ـ عودة المفكرين غير الإسلاميين إلى كليات الدين ـ تغضب الجهة نفسها التي استماتت في سبيل تسويقها في العالم العربي، أعني بها الأقلية العربية المسيحية، لنقرأ هذا الغضب في كتابات جورج طرابيشي فهو يقول: «وحتى نقيس مدى النكوص في مسيرة الأنتلجنسيا ـ الطبقة المثقفة ـ العربية فلنتذكر أن طه حسين كان قد تجرأ منذ أكثر من نصف قرن على الدعوة العلنية إلى إسلام علماني».

الذي أعتقده أن طموحات الطائفة المسيحية إلى علمانية شاملة لن يؤدي إلا إلى نتيجة واحدة، هي إذكاء الصراع العقائدي؛ لأن الإسلام ببساطة لا يمكن فصله عن الحياة العامة وتشريعاتها ومشروعاتها، كما لاحظ ذلك المفكرون من غير التيارات الإسلامية، ولننظر مثلاً إلى فهمي جدعان في **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**، وغيره[13]. والخيار الوحيد أمام المسيحيين العرب العمل على تخفيف أسباب التوتر وتبادل بناء وسائل التعايش السلمي في مناطقهم مع المسلمين.

٥ ـ لقد لاحظت في ما تصوّرتَه حلاً لأزمات المجتمع العربي تضخيماً كبيراً لمشكلة الأقليات غير المسلمة، ولو أعدنا قراءة توصيفك للدولة العلمانية لوجدناه منصباً على التسوية بين المسلمين وغير المسلمين، وهو ما يعني لديك أن جوهر علمانية الدولة هو معالجة مشكلة الأقلية غير المسلمة.

وهنا نتساءل إذا كان تبنّي مفكر وكاتب مثلك للعلمانية جوهره مرتبط بمعالجة مشكلة غير المسلمين؛ فهل ستوصل الديمقراطية إلى هذه النتيجة؟ الجواب قطعاً لا؛ فالأكثرية المسلمة ستصوّت لقيم الإسلام وستحمي بناء مشروعات الأمة ضمن قيم الوحي، وليس هذا فرضاً محتملاً، بل هو الواقع الذي أظهرته الانتخابات في البلاد العربية والإسلامية، ولن تتعرض الأمة لعملية ترويض للمشروعات العلمانية أكثر مما تعرضت له في تركيا أو مصر بدرجة أقل، ومع ذلك فما أن تتاح الفرصة للتصويت إلا وتنتصر رموز العودة للمشروعية الإسلامية، فإذا كان هذا هو موقف الجمهور فهل ستتخلى النخب

---

(١٣) فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، ط٣، طبعة جديدة معدلة (عمان: دار الشروق، ١٩٨٨).

العلمانية عن الديمقراطية؟ وكيف ستخرج الأقلية غير المسلمة من مأزق التصويت والعلمانية؟

٦ ـ أدهشني توصيفك للخيار العلماني الشامل بأنه حل إنساني وليس غربياً! إن هذه التسمية مجردة تماماً عن المعنى؛ فكيف تعتبر حلاً ينزع الأكثرية العربية من دينها ومصدر المشروعية الذي اعتنقته وصوتت له ثم تصف هذا الحل بأنه حل إنساني؟! ترى هل تريد تجريد الإنسان من دينه لتقرر له بعد ذلك ما تراه أنت أصلح له، وتربط ما تراه أنت بكيان الإنسان نفسه؟

أليست هذه وصاية صارخة على الإنسان حين تقرر أن نزع أعلى درجات انتمائه لتقرر له بعد حلاً اخترته أنت بصفتك أقلية محدودة في المجتمع العربي؟

ولو قارنا هذا بما تفضلت به في مقدمة مقالتك حين اعتبرت الرابط بيننا هو الهوية العربية، وهي رابط من الروابط بلا شك، حين نقارن بين روابط اللغة وروابط الدين نجد بكل وضوح أن روابط الدين أعمق وأقوى ومن ثَمّ فإن إهدارها إهدار لحقوق أكبر.

٧ ـ أيها الأستاذ الفاضل: إن الواقعية في مشروعات معالجة مشكلات الأمة هي أهم عناصر نجاحها، ومن ثَمّ فإن تجاهل هذا العنصر سيعني مجرد حديث مرسل لا أثر له؛ فالأقلية الملحدة أو غير المسلمة ستكون أقلية غير مؤثرة حتى في مشروعات الديمقراطية التي تتحدث عنها، وستبقى صوتاً معارضاً قد يحقق تقدماً على مستوى حقوقه التي تعنيه، لكنها لن تكون صوتاً مؤثراً في الأغلبية. أما في الواقع الحالي فهي صوت من الأصوات الشعبية المغلوبة كغيرها، ومن ثَمّ فلا أتصوّر في ما تفضلت به من اقتراح أدنى بشرى تقدم، لا على المستوى العام ولا على مستوى الأقليات، وسيظل مثل هذا الصوت لافتاً لكنه غير مؤثر في الأغلبية.

٨ ـ أما حديثك على مراعاة خصوصية المجتمع العربي عند حديثك عن استلهام التجربة الغربية، وحصرك للخصوصية العربية بتميزها الاجتماعي والأخلاقي، ورفضك رفضاً قاطعاً الخصوصية الثقافية والدينية، إن هذا الموقف في نظري يبعدنا تماماً عن الموضوعية وعن الحوار المثمر، فإذا لم

يكن الدين الإسلامي هو مركز خصوصيتنا فما مركزها إذاً؟ ما مركزها والدين هو مشروع الأمة ومحل تضحياتها وناظم قيمها ومحرك مشاعرها؟ بصراحة لقد فاجأني هذا التبسيط بل الإلغاء، ولا أجد مبرراً لتأكيد هذه الحقيقة والبرهنة عليها؛ فبراهين ذلك لا أقول: إنها من نصوص الدين ولا من التاريخ، بل من صناديق الاقتراع التي تدعو إليها في الحل المقترح نفسه، وفي شتى مناطق العالم الإسلامي على الرغم من كل عيوب التيارات الإسلامية وجوانب ضعف مشروعاتهم.

ولك تقديري وإلى اللقاء في الجزء الثاني لمناقشة الموقف من الآخر ونقد الحل الإسلامي.

شهاب الدمشقي:

صديقي العزيز عبد العزيز...

بعد أن فرغتُ من عرض رؤيتي للمشكلة والحل ضمن محاور أربعة، اقترحتُ عليك أن تعرض عليّ بدورك رؤيتك الإسلامية ضمن المحاور ذاتها؛ أي تشخيصك للمشكلة، والحل وفق منظورك الإسلامي، ورؤيتك الإسلامية للآخر غير الإسلامي، وحدود حريته وحقوقه، وأخيراً نقدك للحل العلماني.

ومن ثَم يقوم كل واحد منا بالتعقيب على رؤية الآخر...

ولكنك بدأت بالتعقيب وأعرضت عن تقديم رؤيتك...

لماذا؟

وحتى تعقيبك لم تكمله كما وعدتنا!!

اعذرني إن قلت:

إن صمتك هذا هو إقرار بعجز الإسلاميين عن تقديم مشروع سياسي/ حضاري واضح المعالم.

بانتظار رؤيتك الإسلامية.

كل الود والتقدير لك.

عبد العزيز القاسم:

الأستاذ شهاب. . . بعد التحية والتقدير لك ولجميع القراء الكرام.

قرأت تعقيبك الأخير، واستغربت انفعالك وتحول لغتك إلى عنف لم يشهده حوارنا من قبل!

فقولك: «إن صمتك هذا هو إقرار بعجز الإسلاميين عن تقديم مشروع سياسي/حضاري واضح المعالم».

كلام لم أكن أتوقعه منك؛

أولاً: أين الصمت، وقد بدأت بفقرة واحدة من موضوعك واستغرقت مني التعليق بقرابة خمس صفحات، وقد اتفقنا على عدم تشعيب الموضوع؛ ولهذا أحببت أن أقرأ تعليقك على تعقيبي، ثم أكمل وإلا كان الحوار حلقات متفرعة لا ينتهي منها عنصر واحد.

ثانياً: ما علاقة صمتي عن إجابة أجزاء من مقالك بعجزي عن تقديم ما يتفق مع هذه المحاورة من أجوبة؟

ثالثاً: ما علاقة عجزي ـ على فرض أنني تركت الإجابة عن كل أسئلتك ـ بمقدرة الإسلاميين؟

رابعاً: هل تعتبر ما تقدمت به من إعادة لأطروحات العلمانيين النصارى العرب بحدّته وجذريته مشروعاً واضح المعالم كما تريد أن تقول؟

لقد طرحت عليك مجموعة من الإشكالات والأسئلة هي في صميم ما تتوهم أنه حل، ولم تجب عن واحد منها.

بصراحة لقد فاجأني عدم جوابك عما طرحته من تساؤلات.

بعد أن أقرأ تعقيبك على هذه المداخلة سأكمل تعليقي على محاورك الأربعة، ثم أكتب في المحاور الأربعة، ليتسلسل الحوار فكرة فكرة.

عموماً لن يفسد هذا ما بدأ من حوار أظنه مثمراً.

لك تحياتي وشكراً.

شهاب الدمشقي:

صديقي الفاضل عبد العزيز...

لاحظت أن حوارنا بدأ يتفرع ويأخذ مناحي جانبية تبعدنا عن القضية الأساسية التي نتحاور فيها؛ ولذلك اقترحت عليك ـ كي يكون حوارنا هذا مثمراً ومفيداً ـ أن نتبع منهجية حوارية جديدة تخالف الأساليب التقليدية التي تقوم على الرد والرد المضاد، والتي لا توصل في الأغلب إلى نتيجة محددة، والمنهجية التي عنيتها هي أن يقدم كل طرف رؤيته الخاصة المتعلقة بالموضوع الذي نتحاور فيه، ومن ثَم يقوم كل طرف بالتعقيب على رؤية الطرف الآخر...

وبذلك نحصر الحوار في نقاط محددة تمس صلب موضوع حوارنا.

اعتقدت أنك وافقت على هذا الاقتراح عندما قلتَ: «وقد سرّني اقتراحك التحوّل من الرد والرد المضاد إلى طرح رؤيتك الخاصة من خلال المحاور الأربعة»، ولكني وجدتك تهمل تقديم رؤيتك الإسلامية التي طلبتها منك، وتقوم مباشرة بالرد على ما قد كتبت! وليس هذا ما اقترحته عليك أيها الصديق.

وعجبت منك ـ أيها الصديق ـ تنتظر تعليقي على مداخلتك التي تفضلت بها على الرغم من أن هذا يخالف ما اتفقنا عليه!

أخشى أنك تريدني أن أرد عليك، ومن ثَم تقوم بالرد على ردي، وتطلب مني أن أرد على ردك على ردي، لتسارع بدورك للرد على ردي على ردك الذي قلته رداً على ردي!!

وهكذا نغرق مجدداً في دوامة الرد والرد المضاد!! وتضيع القضية التي نتحاور فيها، وهي تعريف الحل الإسلامي، ونقع فيما حذّرت أنت شخصياً منه وهو تحوّل الحوار إلى «حلقات متفرعة لا ينتهي منها عنصر واحد».

وهذا ما حاولت أن أتلافاه في اقتراحي السابق، الذي أعتقد أنك قد وافقتني عليه.

بالطبع ما تفضلت به من تعليق على جزء من رؤيتي قد أثار عندي جملة

من النقاط التي تفتح باب الحوار، وأنا بالتأكيد أنوي أن أعقّب على كلامك الأخير هذا، ولكنني أردت أن يكون ردي كاملاً يشمل رؤيتك وتعقيبك معاً، وذلك حتى تكتمل الصورة ولا نحصر حوارنا في جزئيات صغيرة، وهذا تحديداً مضمون ما اقترحته عليك عندما قلت: «أتمنى أن تقدم رؤيتك الإسلامية للمشكلة والحل وفق المحاور الأربعة التي ناقشتها.. ومن ثم يقوم كل واحد منا بالتعقيب على رؤية الآخر»؛ ولذلك أعتقد أنك تسرعت عندما اتهمتني بالتهرب من أسئلتك وملاحظاتك!! في حين أن ما أقعدني عن الرد هو انتظار رؤيتك الإسلامية وفق ما اتفقنا عليه.

صديقي الغالي...

لم أفهم أين هو الانفعال والتحوّل إلى العنف الذي تتحدث عنه؟

إن الجملة التي استأتَ منها لم تكن تعبيراً عصبياً كما فهمتَ، كما أنها قطعاً ليست من باب التحدي، فأنا لا أستخدم هذا الأسلوب في الحوار، وإنما هي تقرير لواقع الخطاب الإسلامي، وهي نتيجة انتهيت إليها بعد تجربة طويلة جداً في الحوار مع الإسلاميين، بل بعد تجربة معاناة فكرية ذاتية (فأنا كنت في الماضي إسلامياً شديد الحماسة للمشروع الإسلامي مثلك تماماً).

وعبّرت عن المعنى ذاته الذي انزعجت منه بأشكال مختلفة في مقالتي الأولى عن الحل الإسلامي، وفي حواراتي معك ومع الصديق العزيز عبد الله؛ فلماذا أصبح كلامي الآن انفعالاً وعصبية؟

هَبْ يا صديقي أنه تعبير منفعل كما تصفه، ترى ألا يحق لي أن أستاء من إهمالك أهم سؤال في حواري معك وهو تعريف الحل الإسلامي؟

أليس من المضحك أن نتحاور في ما يسمى بالحل الإسلامي وواقعيته وقدرته على حل مشكلاتنا ومنافسة المشاريع البديلة، ولم يتضح في الذهن بعد تعريف الحل الإسلامي ومضمونه الواضح والمحدد؟ لو شئت أن أجاريك في أسلوبك هذا لقلت: «لقد صدمتني عصبيتك المفاجئة!! لقد شعرت باليأس عندما وجدتك تقول بانفعال واضح»: «هل تعتبر ما تقدمت به من إعادة لطروحات العلمانيين النصارى العرب بحدته وجذريته مشروعاً واضح المعالم كما تريد أن تقول».

ولا أخفيك أن هذه المشاعر النفسية قد انتابتني عندما قرأت ردك الأخير، ولكن سرعان ما تجاوزتها؛ فالحوار الجاد ـ كما قلت لك سابقاً ـ يتطلب قدراً كبيراً من الهدوء والانفتاح ورحابة الصدر وسعة الأفق، خصوصاً عندما يكون المحاور شخصاً منفتح الذهن وصادق النية في الحوار مثلك.

عموماً إذا كانت جملتي تلك قد أزعجتك فأنا أعتذر لك (على الرغم من أنني سبقت تلك الجملة تحديداً بقولي: «اعذرني إن قلت»).

على كل حال...

ما رأيك أن نطوي صفحة العتاب والقيل والقال ونعود إلى حوارنا؟

كن على يقين أني لم ولن أتهرب من أي سؤال.

كل ما في الأمر أني أنتظر أن تقدم رؤيتك الإسلامية وفق المحاور الأربعة التي اقترحتها عليك، مع تعقيبك الكامل على رؤيتي السابقة، كما أتمنى أن تجيب عن السؤال الآتي:

إذا كان جوهر المشروع الإسلامي هو تطبيق الشريعة الإسلامية؛ فما المقصود على وجه الدقة بتطبيق الشريعة كقرار سياسي وإجراء قانوني وإداري؟

بعدها يبدأ دوري وينتقل مجال الكلام إليَّ لأعلق على رؤيتك ومداخلتك بشكل كامل، وهذا عين ما اقترحته عليك، إلا إذا كنت غير موافق على هذا الأسلوب في الحوار!! فقط أحسن الظن بي كما أحسن الظن بك. وأقول لك مجدّداً: أتمنى أن أتعرف إليك إنساناً كما تعرفت إليك محاوراً.

كل الودّ والتقدير لك..

عبد العزيز القاسم:

الصديق الفاضل شهاب... أهلاً بك... ولنعد إلى مسار حديثنا السابق.

سأجيب عن المحاور التي طرحتها باعتبارها أسئلة، أما إدارة الحوار فهي في نظري تحولت من قراءة المشروع الإسلامي إلى أسئلة المشروع الإسلامي.

ولو بقي الحوار كما بدأ لوجب أن يتجه الحوار إلى القراءة، ونقطة البدء في ذلك تنطلق من النظرية المعرفية ليتقرر مصدر الحقيقة وتحديد الخلاف فيه ثم مناقشة الآراء؛ لأنه لا معنى للخلاف في جانب من الرؤية الإسلامية مستند إلى النص الشرعي وقيمه، ومحاكمة هذا الفرع إلى موقف كاتب أو مخالف أو حتى محاكمته من خلال موقف معارض مؤمن بأصل النص، وبتقرير مصادر المعرفة وقيود الاستدلال بها يمكننا أن ننطلق في رؤية المشروع ومناقشة جزئياته، وإلا فلا معنى للخلاف متعدد المرجعية من ناحية القيمة النهائية وإن أمكن الحوار من حيث القيم الجزئية.

والذي صرفني عن هذا الطريق هو الرغبة في المناقشة المجملة، وهي تفيد في الرؤية المجملة، ولأضرب لذلك مثالاً.

إن تحديد الحقوق في النظام الليبرالي لا ينطلق من مجرد حقوق عقلية مجردة، بل يضاف إليها مسلمات وضعية من مصادر متعددة؛ فلنقرأ حقوق الإنسان الأمريكي لنكتشف أن أساس حقوق المواطن هو المواطنة، بمعنى اكتساب الجنسية الأمريكية، وحقوق المواطنة مكتسبة على مستويات متعددة؛ فالأمريكي الأبيض البروتستانتي الأنغلوساكسوني الليبرالي يتربع على قمة هرم البنية الحقوقية؛ فبنية الحقوق إذاً تتدرج ضمن مرجعيات الحقوق بدرجات متفاوتة.

صحيح أن تلك الحقوق تتطور؛ إذ صدرت قوانين مكافحة التمييز وتقدمت معايير العدل، لكن الحقوق لا تستوفى بمجرد تدوين القوانين، فمن القواعد الملزمة قواعد غير مكتوبة، وقد أظهرت الدراسات التحيّز في تطبيق القوانين، بل في تطبيق المبادئ، ولا أتحدث عن التحيز الجزئي أو العفوي، بل أحصر حديثي في التحيّز المستمر والجذري الذي لا ينفك عن جوهر ماهية النظام، مثل تطبيق العقوبات الجنائية، حيث تتضاعف على السود والملونين، وقد أظهرت المحاكمات وأحداث شغب عديدة درجة تلك الانحرافات.

وفي تطبيق المبادئ لا أظن أننا بحاجة إلى التذكير بسجلات حقوق الإنسان في مشروعات الاستعمار، في الجزائر ومصر والشام والهند. والعدوان الحديث ينطق به واقع الطفل العراقي وصِبية فلسطين والقيمة النسبية

للديمقراطية التي تتغير وفق مستوى الأكثرية، وهي سلوكيات تعبّر عن معنى تلك المبادئ في العقل الغربي.

أليست الممارسات الغربية تستند إلى أعلى مصادر الشرعية في الغرب (الشرعية الدولية والأطلسية والجماعة الأوروبية)؟

أين مصادر براهين تلك التصرفات في مبادئ العقل التي يعبّر عنها إيمانويل كانط في العقل المجرد، أو حتى في العقل العملي أي النظرية الأخلاقية؟

إن واقع المشروع الغربي حين يدرس يجب فهمه من واقعه بعناصره المختلفة التي تشكل مشروعيته. أليست صناديق الاقتراع هي التي تقف خلف التشريعات والقرارات التي تصنع تلك الممارسة؟

إن نتيجة الفحص المعرفي أو الإبستمولوجي ضرورية جداً لتحديد معايير الحقيقة في هذا النظام أو ذاك، ومن ثَمّ ننطلق في فحص آثار المعايير، خاصة حين نتوجه لمحاكمة رؤية أو أحكام فرعية في المنظور العالمثالثي أو الإسلامي.

وإن لم نفعل ذلك وانطلقنا في الحوار لمنهجية القفزات من هذه القضية إلى تلك، ومن هذا الجانب إلى ذاك؛ فلن نصنع سوى الصراع الحواري، وهو صراع ينطبق عليه تماماً ما انتقدت به النقد الإسلامي، أعني أن القفزات الاستشكالية لهذا العنصر أو ذاك من مواقف أو قناعات الإسلاميين تطابق تماماً موقف الإسلاميين الناقد للمشروعات المخالفة.

وعليه، تطابق مشروعية أسئلتك النقدية معرفياً ووظيفياً أسئلة الإسلاميين النقدية للمخالف، ويبقى للإسلاميين ميزة لا توجد في أسئلتك العلمانية، وميزة الإسلاميين أنهم يقدمون رؤى منظورية كلية، تقدم أدوات نقد وأدوات بناء، وإن حاولت أخي شهاب اختزالها في عبارات مثل ضخ قيم روحية أو أخلاقية في الحياة العامة.

وما يبين فساد هذا الاختزال هو جوهرية القيم الروحية والأخلاقية في الوجود الإنساني؛ فمحاولة ضخّها هي محاولة لإعادة الاعتبار للجانب الجوهري الذي أخفقت فيه العلمانية، ولم أفهم مطلقاً قلقك من هذه

الإضافة، فضلاً عن عدم تقديرك لها، خصوصاً أنك تقدم أنموذج حوار نتمنى أن يرتقي إلى الحوار البنائي.

من هنا أعود إلى تأكيد مركزية المنطلق المعرفي باعتباره الضابط الأساس للتفريق بين جوهر النظرية وانحرافات التطبيق، أو بين المبادئ وتطبيقها. وهذا البعد هو جوهر الميزة التي يمكن التفريق بها بين الرؤية الإسلامية والرؤية الوضعية مهما كان مصدرها، ولا أستثني من هذا تطبيقات المسلمين التاريخية تنظيراً وممارسة؛ وذلك لأن الشريعة باعتبارها نصاً متسامياً لا يملك المجتمع ولا الدولة مكنة تغييره أو إخضاعه لتوجّهاتها؛ ولذلك غالباً ما يسفر الانحراف في التاريخ الإسلامي عن حركات رفض ومعارضة محورها الجامع لشتاتها؛ النص، ومن هذا الوجه يعتبر النص آلية حقيقية وجوهرية من آليات الفعل السياسي والاجتماعي.

اعتمد الدكتور رضوان السيد في أطروحاته المختلفة على هذه الحقيقة لقراءة التاريخ الإسلامي قراءة متميزة عن القراءات التاريخية والقراءات المؤنسنة، وهذا التأثير الفريد للنص في حركة تاريخ المجتمع والدولة في التاريخ الإسلامي يفرض علينا قراءة متأنية لإعادة فحص تأثيره في التاريخ الإسلامي، وكشف دوره الفريد في النهوض بتحضر المجتمع وترقية قيم العدالة فيه، وهو ما يمتد إلى الفعل الحضاري للحركات الإسلامية، وإن لم تتمكن من تقديمه باعتباره مشروعاً تفصيلياً شاملاً لتوقّف هذا التجلي التفصيلي على وجود الفعل اليومي المستند إلى المشروعية الإسلامية بعمق معرفي، وتحرر نسبي عن التأثير العلماني أو الغربي، وبهذا تظهر معاني تميّز المشروع الإسلامي أو الرؤية الإسلامية من حيث الحركية، أي من حيث القدرة على اكتساب شرعية الفعل والتأثير، وامتلاك مصادر معرفية متسامية على قدرة مؤسسة الدولة وطبقات النفوذ في المجتمع، ومن ثَمّ حماية القدرة على رعاية حقوق المجتمع والإنسان.

ولقراءة ذلك فلنتأمل في مسيرة العلاقة بين السلطان والفقهاء في التاريخ الإسلامي، وفيها دراسات مستقلة، منها كتابات إبراهيم حركات، وبعض كتابات رضوان السيد وغيرهما؛ لنكتشف العلاقة بين حماية المجتمع ومصالحه والنص الشرعي، وعلاقة الفقهاء باعتبارهم الجهة التي مارست هذا الفعل.

وتنبيهي هنا على تلك الفاعلية السياسية للفقه ومؤسساته ـ فقهاء، مذاهب، مؤلفات، مدارس ـ لا تعني تجاهل أخطائه وسقطاته، وكان من أكثرها تأثيراً في تدهور مجتمعات المسلمين هو ارتباك العلاقة بين الديني والدنيوي في دور الفقيه والفقه، حيث اعتنى الفقهاء بالدنيوي عناية تبعية، أي إنهم لاحقوا الجانب الدنيوي ودرسوه دراسة (رقابة مشروعية) في الوقت الذي قاموا بنزع سلطات المشروعية عن الجهات الدنيوية أو إضعافها.

لننظر إلى علاقة الفقهاء بالأدباء، وهم طبقة المثقفين الأقرب إلى الجماهيرية بعد الفقهاء ـ بالمعنى الواسع للفقه ـ فمع وجود العلاقة الإيجابية على المستوى الفردي، أي على مستوى التعامل مع الأديب شخصياً، أو مع كتابه وأدبه، إلا أن الفقهاء لم يعترفوا للأدب بدرجة من الفعل الاجتماعي.

والأدب أقدر بلا شك على ملامسة جمهور أعرض من جمهور الفقيه، وقادر على طرح قضايا أوسع من قضايا الفقيه، باعتبار الأديب معنياً بقضايا تقع في هامش عناية الفقيه مثل قضايا الدنيا والمعايش والمباح والجمال وآداب السياسة وغيرها من وسائل توعية الجمهور بجوانب حقوقه ومحيطه بشكل شامل. وعدم الاعتراف للأدب بذلك الدور أبقى الأدب والأديب مؤسسة خارج الشرعية المحروسة بشرعية الفقيه. ومن نماذج حرمان الأدب من الشرعية عزل الأدب عن المؤسسة المالية كالوقف والزكاة وأعمال البر، ومنها فقدان التعاطف الجماعي مع معاناة الأديب، بل نلحظ ما يشبه غياب موقع الأديب في ساحة المسجد، وهو المكان الأكثر حصانة في المجتمع الإسلامي، والأكثر حياة.

أدّى غياب شرعية مؤسسة الأدب بالقدر الكافي إلى ارتماء تلك المؤسسة وأدواتها في البلاطات بدرجاتها المختلفة، من البلاط الأعظم إلى بلاطات الثروة والجاه؛ فتحول الأدب إلى مؤسسة خانعة لاهية، لا نجدها في أدب عصر النهضة الأوروبي، وربما كان جوهر التفاوت في الوظيفة مردّه إلى اختلاف الموقع في دائرة الشرعية؛ فالأدب في أوروبا أحد أهم وسائل بناء الوعي الجماعي بالحقوق والقيم.

نشأ الأدب في أوروبا منعزلاً عن الكنيسة، بل ومحتكاً بها منذ زمن مبكر، وذلك عبر النقد الرمزي وتقويض أوهام الكنيسة في قضايا الجمال

والعلاقات الأسرية والاجتماعية ومفاهيم المتعة منذ القرن الثالث أو الرابع عشر تقريباً، وقد اتسعت مشروعية الأدب بقدر اتساع مشروعية العقل والعلم ورجالهما، ووجد ذاته في تحالفه بين سلطات البلاط والعقل والمدينة ببنيتها الأرستقراطية، لينفذ إلى جمهور عريض، استطاع أن يخاطبه ببساطة وسطوع بحقوقه ورؤيته المعارضة للمؤسسات المنحرفة الدينية والسياسية، وقد مهّدت تلك الأوضاع لفاعلية الطباعة، ومن بعدها لفاعلية الصحافة، ويصعب تصور مجتمعات ناضجة سياسياً في أوروبا من دون هذه الوسائل الثلاث (الأدب والطباعة والصحافة)، وهي المؤسسات التي استطاعت أن تردم الهوة بين الجمهور والفعل العقلي لرواد الحقوق وفلاسفة السياسة الأوروبيين، وبصناعة جمهور عريض يملك وسائل التواصل مع صناع الوعي السياسي، وامتلاك تلك المؤسسات التوعوية لشرعية إصلاحية غير منازعة تقريباً من الناحية الجماهيرية.

ربما قادنا هذا الاستقراء إلى استطراد يبتعد قليلاً عن الموضوع ظاهرياً، لكنه في نظري يقع في صميم حوارنا، وبيان ذلك أن وجود هذه الأخطاء في المؤسسة الفقهية وهي مؤسسة المشروعية الأساسية أدى إلى انزواء ثقافة الحقوق السياسية، لوقوعها في المرحلة الوسيطة بين المشروعية النصية ومشروعية اجتهاد السلطان، أعني أن الفعل السياسي محكوم بمرجعيتين: بالنص، وباجتهاد السلطان المسمّى بالسياسة، وسبب هذا الانزواء في الحقوق السياسية ـ أو من أسبابه الكبيرة ـ هو هذا العزل الفقهي للمؤسسات المجتمعية الجماهيرية عن الفعل في مجال الفكر الحقوقي السياسي.

لقد أسهم هذا العزل في تعميق الثقافة الفارسية في الحق السياسي؛ فامتلأت كتب الأدب ومرايا السلاطين بحكم البلاط الفارسي من دون رعاية معقولة لأصول الحقوق في الشريعة، وأسهمت هذه المصادر في ترويض العقل الاجتماعي السياسي للاستبداد، كما أسهمت من ناحية أخرى في التضييق على الفقيه ومحاصرته بتلك الأفكار الفارسية الاستبدادية التي تَضمُر فيها الحقوق لحساب الواجبات، وتَضمُر فيها المساواة لحساب التهويل في تعظيم السلطان.

وربما تسربت تلك المفاهيم إلى بعض النصوص الضعيفة والموضوعة،

التي أسهمت في بناء المنظور السياسي اجتماعياً، فأصبحت نصوص السياسة في الشريعة بلا تدوين فقهي يقترب من التدوين الفقهي في المجالات الأخرى، واشتغل من اشتغل بالتدوين برصد الواقع وتخريجه وشرحه، لأنه لا يخاطب المجتمع بل يخاطب الساسة، وبذلك تحوّلت الرؤية الإسلامية السياسية إلى الزوايا، فتناثرت معانيها ومفاهيمها في كتب التراجم والتاريخ والسير، ولتتحوّل الجهود الفقهية إلى كتابة المفاهيم والقواعد في خبايا الزوايا ـ بحسب تعبير الزركشي ـ في جوانب من الفروع.

والبقية الباقية من مفاهيم الفقه السياسي لم يُكتب لها التداول وتطوير تطبيقاتها ووسائل تعزيزها، كما لم تجد من يستقبلها استقبالاً منظومياً. وضاعف ذلك الطبيعة الموضوعية للحقوق في الشريعة؛ فهي حقوق تأخذ شرعيتها من الوحي، والوحي خطاب الله تعالى للإنسان، وهذه الطبيعة المتسامية تدفع بالشرعية إلى منتهاها الوجداني والفلسفي الأقصى. فلم تكن تلك المشروعية بحاجة إلى ما كانت تفتقر إليه المشروعية الأوروبية في مجال الإنسان والسياسة؛ إذ إن المشروعية في الغرب ـ في مجال حقوق الإنسان والسياسة ـ كانت تصارع أمواجاً هائلة من طبقات المشروعيات الراسخة في المجتمع؛ مشروعية الكنيسة ومفاهيمها عن الإنسان، ومركزها مفهوم الخطيئة وآثاره التي تستدعي المقاومة، ومفهوم البابوية والنيابة ذات الطابع التأليهي، والمشروعية الإمبراطورية المقدسة في العصور الوسيطة وعصور النهضة، وما كانت تنتزعه من قداسة بعلاقتها التحالفية الدينية مع البابوية ومشروعيتها التأليهية، ومشروعية الفعل الإمبراطوري، وعلى رأسه توحيد الممالك الأوروبية، ومقاومة الخطر الإسلامي شرقاً وجنوباً، والمشروعية الإقطاعية وفروعها من مشروعيات النبلاء والمؤسسات الدينية الفرعية في أنحاء البيت الأوروبي الكبير.

مثّلت تلك المشروعيات كلّها تحدياً جباراً، رزح تحته العقل والمجتمع الأوروبي قروناً طويلة، على الرغم من تماس تلك البقعة بثقافة الحقوق الإسلامية؛ وهو ما يثبته تاريخ القارة ومؤرخوها، وأدت تلك الضغوط وضخامة المقاومة المعرفية المستندة إلى المعرفة الشرقية الإسلامية وثقافة اليونان المكتشفة حديثاً وتقديمها للعقل الأوروبي باعتبارها بديلاً يواسي نرجسية القارة الغارقة في أوحال الجهل والتخلف الحقوقي والثقافي، كل

ذلك أدى إلى جهود جبارة لبناء منظومة نظرية شمولية في الإنسان والسياسة، استغرق بناؤها قروناً عديدة، منذ مكيافيللي إلى أقرب مراحل الدستوريات الغربية.

إن ذلك الواقع النضالي للفكر السياسي فرض غرس المفاهيم السياسية في قلب الفعل العقلي، التي دفعته إلى الإنتاج والنمو بشكل لم يتوافر للفقه السياسي الإسلامي، ولا شكّ في أن منتجات العقل الأوروبي في السياسة تستحق التقدير بكل تأكيد، مهما استفادت من الثقافات المجاورة بشكل جوهري من مفاهيم الحقوق الإسلامية.

وتزامن هذا الانطلاق التنظيري الأوروبي ـ كما تقدم ـ مع أدوات التفاعل الاجتماعي، واعتمد بدرجة جوهرية على تحولات موازين القوى في قلب المجتمعات القارية، وهي التحولات الناتجة من نشوء طرق التجارة ومدنها، وما أسسته من أدوات مدينية لإقامة العلاقات الاجتماعية بتوازن بين قوى تجمعها مصالح متجانسة، ولا تملك إلغاء شركائها.

من هنا نشأت المدن، ونشأ معها المجتمع المدني بمؤسساته الناظمة للحياة الاجتماعية على معايير المصلحة الجماعية، وقد اقتبس جوهر تلك المؤسسات من مؤسسات الشام والمدن الإسلامية كما يذكر مؤرخو أوروبا وحضارتها؛ فوفّرت تلك الظروف بيئة أنموذجية لإعادة تأسيس العلاقات السياسية في المجتمع، مستثمرة المفاهيم التي شاعت وهيأت المجتمعات لنشوء ذلك الوعي وتلك المؤسسات.

ربما تبين مما تقدّم جوانب من أسباب تخلف الوعي الحقوقي السياسي والاجتماعي في المجال الإسلامي، وأسباب نهوض هذا الفقه على الضفة الأخرى من المتوسط.

وهذا الاستقراء ربما يسهم في الوعي بضخامة التحولات التي نشأت في العقل الإسلامي في المجال السياسي، حيث توفّرت له أدوات تطوير الفقه السياسي والنهوض به؛ وهو ما أدّى إلى ثمرات تضع الفكر السياسي التراثي في زاوية ضيقة مقارنة بما أنتجه الفكر الإسلامي السياسي في العصر الحديث، الذي اعتمد بشكل خاص على مرحلة الصدمة التي تعرّض لها الفقهاء المسلمون في فجر النهضة، واستوعبوا معها جوهر التحدي،

واقترحوا وسائل الاقتباس، وظهرت ترحيبات مفكري الفقهاء بأدوات السياسة الجديدة، فرحبوا بالبرلمانات، والصحافة، ومفاهيم الحقوق، ومكانة الرأي العام، ومؤسسات التعبئة الاجتماعية المدنية والسياسية، وأخضعوها لتعديل جوهره ومراعاة السقف التشريعي للنصوص، ونقل معايير القيم من الوضعية إلى معايير الشريعة، وطالبوا بالتصحيح، ودفعت طوائف منهم ثمن المطالبة؛ فمنهم من مات مسموماً، ومنهم من نُفي، ومنهم من حوصر، ومنهم من شُنق.

كانت رؤية مفكري الفقهاء تتضمن المطالبة بتفعيل المؤسسات الحديثة ومفاهيمها، ومارسوا نشر تلك الثقافة، بل أسسوا لها جمعيات وجماعات أسهمت في التوعية العامة، غير أن ظروف النهضة وظروف حركة تلك الجمعيات والجماعات كانت بالغة الصعوبة والحرج؛ إذ كانوا جميعاً يستنفدون قصارهم في المواجهة على ثلاث جبهات في وقت واحد: جبهة التقليديين وانحصار تفكيرهم في وسائل الفعل والفقه التقليدي مهما أدى ذلك إلى العزلة وضآلة الفعل والتأثير، وجبهة التغريبيين وجموحهم في حملات التغريب الشامل، وجبهة السلطة وامتيازاتها التي لا تقيم وزناً لوطن ولا مواطن ولا مبدأ، كما هي في أغلب المواقع والأزمان؛ فخرجت تصحيحات ورؤى ومواءمات يصعب تجاهلها، حيث قدمها المصلحون المفكرون بمستويات متفاوتة، مثل مشروع مدحت باشا في تركيا، المتوج بتأسيس البرلمان التركي والدستور، ودراسة الخلافة لعبد الرزاق السنهوري، وقبلهما خير الدين التونسي بدرجة مختلفة.

وفي العقود الأخيرة قُدِّمت دراسات أكثر عمقاً وتفصيلاً في السياسة والتنمية، وهذه المشروعات تقدم المنظور لآلية عمل، استطاعت أن تُثمر في أوقات التطبيق، كما حدث في تركيا في القرن التاسع عشر، وفي إيران وفق مذهبية المؤسسين، وفي ماليزيا وغيرها، إضافة إلى تطبيقات حديثة يصعب تجاهلها، مثلما جرى في الكويت والأردن واليمن. وتلك المشروعات وتطبيقاتها قدمت آلية الفعل مهما كان متدرجاً، لأنه في حال نجاح البدايات تتزايد إمكانية تطويرها ودفعها إلى نهاياتها المنهجية. أما مشروع العلمنة الشاملة الجذرية فشيء آخر تماماً، حيث أخفق بدرجة يعرفها ويعترف بها الجميع.

أما الحديث عن مشروع سياسي على غرار «منشورات حملات الانتخاب» فهو موضوع آخر مختلف عن محطة صراع الإسلاميين مع التغريب، إذ إن تلك المشروعات لا يتميز فيها غالباً الإسلاميون عن بقية المسلمين، فهم وغيرهم شركاء، يتعاونون ويتحالفون، كما حدث في بلدان الخليج والمغرب وغيرها.

ويبقى النضج السياسي وثمراته ومؤسساته عملية شائكة العلاقات، ومرتبطة بموازين القوى أكثر من ارتباطها بالفروق العقائدية، فالرشوة والعبث بالمال العام جرائم أجمعت على تجريمها أمم الأرض، لكنها تمارس من دون انقطاع، ويبقى الفارق هو مستويات المحاسبة والعقاب أكثر من الفلسفة والرأي.

وللحديث صلة.

شهاب الدمشقي:

صديقي العزيز عبد العزيز...

مع كامل تقديري لما كتبت إلا أنه ليس ما طلبته منك!!

لقد اقترحت عليك أن نرتقي بحوارنا هذا من دائرة الردود الضيقة إلى عرض الرؤى المتقابلة والحوار وفق محاور ثابتة ومحددة، ومن هذا المنطلق عرضت رؤيتي، وطلبت منك أن تعرض رؤيتك المقابلة... وما زلت أنتظر ما وعدتني به.

يا صديقي... لا أريد لحوارنا هذا أن يتحول إلى جدل صالونات، أو نقاش نخب يغرقنا في متاهات التنظير!!

لقد شبعت حتى الثمالة من التنظير، وأريد حقائق ملموسة، أريد أجوبة صريحة وواضحة.

فهل أطمع في أن تلبي طلبي هذا؟

هل أطمع منك أن تجيبني إلى ما طلبته منك مراراً؟

هل أطمع أن تفي بما وعدتني به؟

أريد رؤيتك الإسلامية وفق المحاور الأربعة، والجواب عن السؤال الذي طرحته عليك، كما أتمنى أن تكمل نقاشك للمحوريْن المتبقيين من رؤيتي (الموقف من الآخر، ونقد الحل الإسلامي).

بعدها يبدأ دوري في التعقيب.

وأتمنى ألا تجزّئ رؤيتك وتنتظر ردي على كل جزئية؛ فأنا أريد أن أعالج رؤيتك بشموليتها، وحتى لا نغرق في مناقشة جزئيات تصرفنا عن باقي المحاور، وإذا كان وقتك يضيق عن الإحاطة بكامل المحاور فيمكنك أن تكتبه على دفعات، على أن تعلمني عند انتهائك حتى أبدأ في التعقيب.

في الانتظار، مع كل الود والتقدير لك.

عبد العزيز القاسم:

أخي شهاب... تحية طيبة وبعد.

هل سئمت من التنظير؟ وهل تعتبر إجابتي مجرد تنظير بالمفهوم الذي يُعبِّر عن عدم الواقعية أو العملية؟

ألا يمكنني أن أقول مثل ذلك عما اعتبرته تصوراً للمشكلة وما اعتبرته حلاً لها!

ربما اعتدنا أن نسمع التبرم بالفكر والتنظير من فئات عديدة، لكن يصعب فهم هذا عندما يكتبه قلمك. لأنك تتحدث - أخي الفاضل - عن واقع قُدِّمت لتحليله ومعالجته تنظيرات كثيرة، فهل تريد مني أن أقدم معالجة عملية مباشرة؟!

لقد حدثتك عن تجارب عملية وواقعية مباشرة، بمقدار ما تعنيه المباشرة والعملية، بل ربما إلى قدر يصل إلى حد التجسّد اليومي.

فقد تحدثت عن تجارب عملية واقعة، تعبّر بشكل أو بآخر عن تجربة إسلامية في قطاعات متعددة.

أما أن تتوقع مني أن أختزل موضوعات واسعة وكبيرة في مداخلات بهذا الحجم فهذا من دون شك سيحمل كثيراً من الإخلال بتصور الموضوع؛

لذا أتت تلك التنظيرات لتبين الكليات التي تتجاوز التفاصيل اللامتناهية للتجربة التطبيقية، ومع ذلك لم تجد في ما كتبته إجابة شافية!

لا أدري هل يمكن أن يثمر توالي الأسئلة ونقلها من موضوع إلى آخر حواراً يوسّع هامش المشترك أم أنك تُفضّل أن نتجنب الخوض في عمق الأفكار لتكتفي بمجرد إسقاطٍ تفرضه على الحل الإسلامي، لتُقرر مجدداً قناعة ربما صُنِعت ضمن ظروف معينة؟

كررت مراراً أن علينا التفريق بين المنظور الإسلامي وتطبيقاته «كصيرورة متنامية وطموح يتراكم»، وبين ورقة حزبية أو حتى مشروع أطرحه أو تطرحه. لقد كان الحوار يتركز على إسهام الإسلاميين في نهضة الأمة، ولذلك ذكرت أنك تسعى للوصول إلى مشترك أسميته «ميثاقاً عربياً»، تفترض أن وجوده سيكون من خلال تواصل الحوار، لكنك حين طرحت رأيك لم تطرح سوى أفكار تتردد منذ قرنٍ وثلث القرن من الزمان، جاءت مع أطروحات النصارى العرب مثل شبلي شميل وغيره في نهايات القرن التاسع عشر.

قناعتي أن توصيف الواقع وتحديد مشكلته لا يمكن اختزالها في مجرد فساد سياسي يعالج بالديمقراطية والحرية؛ لأن السؤال الأهم هو: لماذا نشأ هذا الواقع الاستبدادي؟ وكيف نستطيع أن ننقله إلى واقع ديمقراطي؟ وإلا فما معنى أن تتحدث عن حل موجود في «ذهن المثقف» وترفضه أنظمة الحكم رفضاً جذرياً ودموياً؟!

لذلك تحدثت في عمق المشكلة عن ضرورة تواصل التيارات، وتعميق الحضور الجماهيري في خطاب المفكر لترتفع ثقافة الجمهور، أما الاكتفاء بمخاطبة أفكار النخبة النائبة عن جمهور الأمة، التي كثيراً ما تكون مناقضة لطموحات الشعوب؛ فهي أمنيات لا تخلو من تبسيط مذهل للواقع ولسبل العلاج.

ماذا أفعل يا صديقي إن قدمت إليك تصوراً ترى في تطويله وتتبعه لجوانب الموضوع مجرد تنظير لا يستحق أن يُسمع؟

فمن الطبيعي أن تحدّد كيف تفكر لنفسك، لكن من غير الطبيعي تماماً أن تحدّد للآخرين كيف يفكرون، وكيف عليهم أن يصوغوا أفكارهم،

وكيف يجب تكوين تصوّراتهم للقضايا التي يتحدثون عنها؟

ألا ترى أنك بهذا تفرض على محاورك التفكير ضمن القالب الذي تتصوّر أنك تريد وجوده فيه؟ ولهذا فإنني أعتقد أننا أمام مشكلة إجرائية تفرضها على محاورك، وهي مخالفة لأصول التحاور والتفاعل الإيجابي ولا بد من مناقشتها، ولهذا فإما أن أواصل طرح رؤيتي كما أتصورها، أو نتفق على معالجة هذه المعوقات الإجرائية، ولك تقديري.

والخلاف مهما بدا عمقه لا يوقف عجلة التواصل الإنساني.

شهاب الدمشقي:

صديقي الغالي عبد العزيز...

أحترم رأيك ووجهة نظرك، وأوافقك على أني لا أستطيع أن «أحدد للآخرين كيف يفكرون، وكيف عليهم أن يصوغوا أفكارهم، وكيف يجب تكوّن تصوراتهم للقضايا التي يتحدثون عنها؟».

ولكن...

لعلك تذكر أني أنا الذي طرقت بابكم حاملاً تساؤلاتي وأفكاري ونقدي للخطاب الإسلامي، ومن ثَم يجب أن يكون الحوار وفق الأسس والمحاور التي طرحتها في كلامي؛ لأنها هي التي أثارت الحوار أصلاً، ومن غير المقبول أن تفرض عليَّ فهماً معيناً، وتقول لي: «سأحاورك وفق هذا الفهم لا وفق محاورك وتساؤلاتك»!!

ألا توافقني على أن الحوار وفق هذا الأسلوب سيتحول إلى وهم حوار كما سميت أنت مقالتك؟

ألا توافقني على أن الحوار من دون الاتفاق على محاور ثابتة يعني الغرق في متاهات من دون الأمل في الوصول إلى نتيجة؟

ولهذا السبب اقترحت أن ترتقي بحوارنا هذا إلى مستوى أكثر نضجاً، وذلك بعرض رؤى متقابلة وفق محاور ثابتة ومحددة، ويكون الحوار على أساس فكرة مقابل فكرة، وهذا الأسلوب في رأيي هو تحريض للعقل على الاجتهاد والتفكير بدلاً من الاكتفاء بالنقد السلبي الهدام.

ولكنك يا صديقي فضلت الاكتفاء بنقد ما أكتب ورفضت أن تقدم البديل!!

لماذا؟

أخشى أن هذا تشديد على ما قلته مراراً من أن الخطاب الإسلامي يقوم أساساً على النقد ثم النقد ثم النقد، من دون الاجتهاد لتقديم البديل.

يا صديقي... أنا أقبل أن تقول لي: «هل تعتبر ما تقدّمت به من إعادة لطروحات العلمانيين النصارى العرب بحدّته وجذريته مشروعاً واضح المعالم كما تريد أن تقول؟».

أقبل أن تقول لي: «قناعتي أن توصيف الواقع وتحديد مشكلته لا يمكن اختزالها في مجرد فساد سياسي يعالج بالديمقراطية والحرية».

لكن هذا النقد لا معنى له إذا لم يتبعه تقديم البديل.

إذا لم يكن كلامي «مشروعاً واضح المعالم»؛ فما المشروع البديل إذاً؟

إذا كان توصيفي للمشكلة بسيطاً وسطياً إذاً ما التوصيف الدقيق والصحيح؟

هذا ما تمنّيت أن تجيب عنه حتى يكون حوارنا هذا جاداً ومثمراً، وهذا ما قصدته من حثي المستمر لك على الكتابة وفق المحاور الأربعة الرئيسة.

ومن العجيب حقاً أن تصف ما أكتب بالتنظير!!

هل أصبح توصيف المشكلات واقتراح الحلول وتوضيح المواقف المبدئية من القضايا المعاصرة تنظيراً في رأيك؟

إذا كان كلامي تنظيراً في رأيك؛ فبماذا تصف مقولات الخطاب الإسلامي المعاصر: الإسلام هو الحل؟!!

حل لماذا؟ لم أفهم حتى الآن ما مشكلاتنا في نظر الإسلاميين؟ وكيف يقرأون واقعنا وأزماتنا المعاصرة؟

كيف سيحل الإسلام مشكلاتنا؟

لا جواب عند الإسلاميين!!

ما المقاربة الإسلامية لقضايا الحرية والمساواة وحقوق الإنسان والديمقراطية... إلخ؟

لا جواب أيضاً!!

عجبت منك... تعتبر ما أطلبه من رؤية إسلامية منهجية (ورقة حزبية) لا تستحق أن نعطيها شيئاً من الاهتمام.

هل تشخيص المشكلات ورسم معالم الحل بشكل منهجي مجرد ورقة حزبية؟

هل تحديد الموقف الإسلامي من الآخر ومن قضايا الحضارة ورقة حزبية؟

هَبْ أنها ورقة حزبية حقاً، ترى ألا يحق لي أن أستوضح عن برنامج الإسلاميين وورقتهم الحزبية؟

على كل حال، وكما قلت سابقاً، ربما كان من العسير الإحاطة بكل محاور النقاش في مداخلات محدودة، إذاً، دعنا نعتبر حوارنا هذا بداية للتعارف ومد جسور التواصل الإنساني بين المتحاورين، وتمهيداً لحوارات أكثر دقة وتركيزاً.

كل الود والتقدير لك ولجميع الأخوة.

حوار عن بيعة المتغلّب والاختيار في السلطة

(*) جرى في منتدى محاور في تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٨.

مقدِّمة

(١)

ما فتئت جدليات الحجاج الفقهي والسياسي توقظ سبات تطور الأسئلة المركزية الفكرية المعاصرة، وذلك ضمن منظومة الأسئلة الفكرية الإسلامية والعربية العالقة في فضاء التفكير، والواقفة عند حدود عتبة السؤال، مع العجز عن إيجاد إجابات عملية ناجزة لراهن الواقع العربي والإسلامي المتأخر عن ركب النهضة.

وضمن إطار الجدل الفقهي والسياسي تقع إشكالية شرعية ولاية الإمام/ الرئيس المتغلب بالقوة على الحكم في حيز مناقشات هذا الإطار، مُتجاذَبَة بين كونها مسألة فقهية تسيّست وبين كونها مسألة سياسية اكتسبت شرعية بفعل الفقهاء ومنظومتهم الاستدلالية؛ إلا أنه ثمة جملة من الاستدراكات والملحوظات التي ينبغي النظر فيها قبيل الشروع في توصيف أنموذجٍ من نماذج التناظر والمحاججة حول هذه المسألة؛ إذ إن المسألة تتشابك فيها أمور تتعلق بالجانب الفقهي؛ حيث تاريخ الفقه وفلسفة التدوين الفقهي وعلاقته بالزمان والمكان والأحوال، وتحليل العقل الفقهي، والبعد النفسي للفقيه، وعلاقة السلطة السياسية بالسلطة الدينية، كما تتعلق القضية بالجانب السياسي؛ حيث تاريخ تطور النظم السياسية الإسلامية، وأنماط انتقال السلطة، وحجم مساحات التسلط والاستبداد والنزاع السياسي في التاريخ السياسي الإسلامي بشكل عام، كما أننا إزاء منطقة أكثر تعقيداً وتركيباً؛ وهي منطقة إعمال وتنزيل النصوص في الواقع العياني، أو ما يشبه في الدرس الأصولي «تحقيق المناط»، وما يسبقه من تهذيب وتنقيح، إلا أنه ينبغي الإشارة إلى أننا بصدد التعاطي مع مستويين من النصوص:

المستوى الأول: وهو مستوى تحليل النصوص المرجعية، وهي هنا نصوص الوحي بمختلف اعتباراتها من حيث القطعية والظنية الدلالية والثبوتية، إذ إنه على الرغم من كون هذا المستوى مما لم يكن ضمن إطار النزاع المرجعي، بل ظل يقع في منطقة الصراع/التنازع التأويلي، بيد أنه في الآونة الأخيرة طالته أقلام النزوع العلماني الغالي في دعاية لمطلق أنسنة التدابير الحياتية السياسية والاجتماعية والاقتصادية، واعتماداً على مناهج الفكر الغربي الداعية لاعتبار تاريخية النصوص مطلقاً، وطلباً لإعادة قراءة النصوص بروح عصرية مناسبة للواقع، وهو ما سيأتي بيانه في إشكالية التعميم التي يتلبس بها بعض المناظرين في هذه المسائل، حيث يعاني البعض سطحية التعامل مع مستويات النصوص الشرعية وتقاسيمها ومقاصدها.

المستوى الثاني: والذي يتضمن المرجعية التراثية متمثلة في نصوص الفقهاء الموزعة بين كتب الفقه والكلام التقليدية وبين كتب الآداب والأحكام السلطانية والسياسة الشرعية، بالإضافة للخبرة التاريخية الإسلامية المتراكمة. وهنا تصبح مساحة النظر والنقد والتطوير وإعمال المصالح والمقاصد الشرعية متاحة للمشتغلين بها من السياسيين والفقهاء والمفكرين، بشرط كونها تحت سقف المستوى الأول وأدوات النظر فيه.

• منهجية ومستويات قراءة النص السياسي الإسلامي

تتكامل عدة أدوات معرفية في ضبط منهجية قراءة النصوص التراثية السياسية، وذلك لتجنب الأخطاء التي تقع في سجالات قضية «التغلب» ومرتكزاتها الفقهية. من هذه الحقول المعرفية ما ينضبط به السياق اللغوي والدلالي الذي نشأ فيه النص أو الفتوى، فيعصم الباحث فيه من تداخل الدلالات والمعاني لمؤلف النص أو مصدر الفتوى، وما هو يوسم باصطلاحات المذهب/المؤلف، إذ إن كثيراً ممن لم يكتسبوا حساً وملكة فقهية، أو ممن لم يعمقوا اطلاعهم في الأنساق الفقهية المختلفة؛ تكثر أغلاطهم التأويلية المفسرة لنصوص إمام أو فقيه بسبب نقصهم المعرفي في هذا الجانب، بالإضافة إلى نقص الأدوات المعرفية أيضاً الأدوات التاريخية المتعلقة بتحقيق النص ونسبته إلى صاحبه، وكذا التحقق من السياقات

السياسية التي تُدعى أو تنفى أحياناً، والمرتبطة بقضية تأثير السياسي في الديني والعكس، إذ إن بناء تلك الفرضيات قد يكون على معلومة تاريخية مغلوطة أو غائبة. تأتي بعد ذلك خطوة عرض النص على المنظومة الاستدلالية والاستنباطية الفقهية = «أصول الفقه»، حيث تختبر المقولة «حكم المتغلب» داخل هذه المنظومة، صحة وبطلاناً، مع تبيان مواطن العطب والخلل فيها. يعقبها بعد ذلك خطوة التحليل السياسي والاجتماعي، والتي تحضر فيها أدوات التحليل والفحص والنظر المبتكرة في العلوم الإنسانية المختلفة. أما بالنسبة إلى مستويات قراءة النص الفقهي السياسي فالأمر يستلزم نظراً عبر مستويات ثلاثة: **الأول**: هو اكتشاف الإطار الفكري الذي وجد فيه النص، **والثاني**: هو اكتشاف غاية النص وغرض مؤلفه منه، **والثالث**: هو اكتشاف المنطق الكلي للنص[1].

• تعميم/تغليب فرضية استسلام الفقهاء لواقع التغلب

مما يلاحظ في سياقات هذه الجدلية حضور اتجاه يتبنى مقولات تتعلق باتهام الفقهاء باستسلامهم لواقع «التغلب»، والركون إلى حجج حفظ مصالح ودماء المسلمين، وهو ما أكسب هؤلاء المتغلبين مطية شرعية لفعلهم هذا، وبالتالي تحميل هذه التركة الفقهية وأنصارها المعاصرين مسؤولية المساهمة في واقع التخلف السياسي الذي يعم العالم الإسلامي اليوم.

وفي مقابل هذا نشأ خطاب فقهي يستدرك منهجياً على تلك المقولات ما يراه خللاً، موضوعياً ومنهجياً، من التعميم فيها، فتراث المسلمين الفقهي، وأعداد الفقهاء والمجتهدين والعلماء، لا يمكن بحال أن تكون قابلة لتعميم أحكام أو أوصاف سياسية أو اجتماعية عليها، إذ إن المنظومة الفقهية مجردة تتضمن أنساقاً ومدارس متعددة ومتمايزة من حيث الأطر المفاهيمية، والمسالك والمناهج الأصولية، وبعض الاعتبارات الإبستمولوجية الخاصة بكل نسق، فكيف يمكن تعميم خاصية سيكولوجية أو سياسية على مجمل منتج الفقهاء السياسي؟!

---

(١) بتصرف من: في التراث السياسي الإسلامي: حول نظرية السلطة وتعاملها الخارجي، د. حامد عبد الماجد، ص٥٥ ـ ٥٧، مكتبة الشروق الدولية.

وإذا درأنا وصف التعميم عن مجمل وغالب الفقهاء فإننا بالضرورة يلزمنا أن نقر بوجود الظاهرة، ظاهرة تأثر الفقهاء بالسلطة السياسية في حدود المقبول والطبيعي، دونما هدم للتراث الفقهي الإسلامي الضخم.

ويرى أنصار هذا الاتجاه التراثي أن حقيقة الأمر ـ بالنسبة إلى هذا الامتعاض والنفرة العنيفة من هذا القول الفقهي ـ لم يكن غالباً مرده إلى بحث موضوعي علمي للقضية، وإنما ثمة عوامل خارج الموضوع هي التي كانت تغذي هذه الحالة النفسية، وأبرز ذلك عاملان:

الأول: هو واقع الظلم الذي يتعرض له الإنسان في المجتمعات العربية والإسلامية من قبل السلطات الحاكمة، فينظر الشخص إلى الموقف الفقهي من قضية التغلب وكأنه سبب أساسي لهذا الحمل العميق من الانحرافات السياسية، فيقف من كلام الفقهاء موقفاً عنيفاً شديداً لأنه في الحقيقة لا يحاكمهم إلى ما قالوا، بل يحاكمهم وهو ينظر بسخط وألم إلى ما يشاهده ويتابع فواجعه.

الثاني: هو اعتماد كثير من المواقف المعاصرة التي تبرر للظلم وتدافع عنه إلى الأقوال الفقهية التراثية، وتكرار حشرها لرأي الفقهاء في الموقف من التغلب في سياق تبرير انحرافاتها أو اجتهاداتها الخاطئة، حيث يجد الناس أنها تتخذ من مواقف الفقهاء تكأة لمواقفها الغالية في الطاعة وتضييع حقوق الناس، بما أحدث في وعي كثير من الناس ربطاً عصبياً بين أقوالهم وأقوال الفقهاء السابقين، فكان محاكماً للفقهاء بما قال بعض المعاصرين وليس بما قالوه على الحقيقة. هذان العاملان غذيا في نفوس الكثير مثل هذا الموقف المتشنج من نظرية التغلب الفقهية[٢].

• شرعية السلطة السياسية وغلبة الاعتبار الوظائفي للدولة

الوضع الذي شهده العصر العباسي الثاني من تدهور وخضوع الخلفاء للأمراء العسكريين وتدني الأدوار والوظائف السياسية للأول في مقابل ازدياد وتوسع الأدوار والوظائف السياسية للعسكريين، كما أن البويهيين ـ وهم شيعة ـ سيطروا على منصب الخلافة فعلياً وإن أبقوا عليه بشكله السني،

---

(٢) بتصرف من: «فقه التغلب بين مدرستي الغلو والتشويه»، د. فهد العجلان، مقال منشور على موقع «التقرير»، الخميس ٢٩ أيار/مايو ٢٠١٤.

وذلك تفادياً لإثارة الرأي العام السني إذا ما تم إبعاده أو خلعه، وقد حكم هؤلاء الأمراء البويهيون، وكانوا السلطة السياسية الفعلية، وذلك باسم الخليفة العباسي الذي استمر الاحتفاظ به كرمز للوحدة الدينية (أي نوع من السلطة العباسية الرمزية أو الشكلية). وقد أوجد هذا الوضع من الانفصال بين السلطة الفعلية والسلطة الإسمية أو الرمزية الشرعية وبين ضرورة وجود قاعدة مقبولة وشرعية تفسر وجود قوتين على رأس السلطة السياسية وتبررها، وكان هذا الوضع يمثل إشكالية من نوع معين يتعين على الفكر السياسي مواجهتها، ويبدو أنه حتى وقت الماوردي فإن الكتاب والفقهاء فضلوا عدم التعرض لهذه المسألة بأي شكل من الأشكال في الفصول المتعلقة بالإمامة في كتاباتهم، وإن البعض يرى أنهم من الناحية الواقعية قبلوا بهذا الوضع واعترفوا به، غير أن الأمر بقي خالياً من وجود قاعدة شرعية تحكمه أو تبرره أو تفسره، وقد تعامل الماوردي مع هذه الإشكالية ـ إذ احتك عملياً ـ مع السلطة السياسية الحاكمة ـ سواء الفعلية الواقعية أو الاسمية الرمزية، ومن هنا كان اللجوء لمبدأ الضرورة والمصلحة في تأصيل «إمارة التغلب» أو «الاستيلاء»، وظهر التركيز على الوظائف أو الأدوار التي يمكن أن تقوم بها السلطة السياسية الحاكمة بغض النظر عن كيفية الوصول إلى هذه السلطة وطريقتها في حراسة الدين وسياسة الدنيا به، حيث تم التعويل عليه واقعياً في تبرير شرعية هذه السلطة، فالشرعية لا ترتبط فقط بلحظة التأسيس والنشأة وإنما تمتد إلى مجالات الواقع والممارسة الفعلية. وقد يفسر هذا الأمر تركيز الماوردي في نصوصه السياسية المختلفة على ما يمكن أن يدخل تحت مضمون الوظائف الأساسية للسلطة السياسية سواء لحراسة الدين أو سياسة الدنيا به، وذلك من منظور واقعي، بحيث إننا يمكن أن نجعل ذلك الأمر منطلقاً لبناء نظريته حول السلطة السياسية وتأصيلها في مجال الفكر والنظرية السياسية الإسلامية، وهكذا فإن تنظيره للسلطة السياسية يمكن أن نجد فيه درجة من درجات الاستجابة للسياق الحضاري الذي كان يعاني الاضطراب السياسي والتدهور ووجود سلطتين فعلية واقعية، ورمزية اسمية شرعية، فكان التركيز على المنطق الوظائفي في تبرير وجود السلطة السياسية وتسويغ شرعيتها[٣].

---

(٣) بتصرف من: «تنظير السلطة السياسية: دراسة تحليلية في كتاب أبي الحسن الماوردي =

• دولة الخلافة والدولة القومية الحديثة

يأتي ضمن هذا الإشكال أحد أبرز مواطن الخلل في تقريب المسافة بين النص والواقع، فشكل وهيكل وديناميكيات دول الخلافة المتعاقبة مختلفة عن تلك الدولة التي أعقبت سقوط الخلافة العثمانية عام ١٩٢٤م، خاصة دول العالم الإسلامي، حيث أصابها التشويه البنيوي، والصدأ الديناميكي في مؤسسات الدولة، والذي توارثت جزءاً منه من أعطاب ومعايب الخلافة العثمانية، وَرَسَّخَ الاستعمارُ الغربي في لبنات الدولة القومية الحديثة مرتكزاتِ الفساد الثقافي والسياسي والاجتماعي والاقتصادي، وورثته لعملائها بعدما تركت الأرض وأبقت الفكرة!!

• الاستقرار التغلبي والاستقرار الملكي

يزعم أحد فروع الاتجاه التراثي فكرة أنه قد تكون في بعض الأحيان مصلحة استقرار الأحوال الاجتماعية والاقتصادية مدعاة لرجحان الرضى بالمتغلب، فلو استطاع المتغلب تحقيق الاستقرار والأمن وزاد على ذلك لبات الموقف الرافض أو المانع منه مضطرباً، إذ إن الدور الوظيفي للدولة بات أكثر إيجابية ونجاحاً، وهو المرجو من رأس النظام السياسي، وتنسحب الصورة ذاتها على النظم الملكية والأميرية والسلطانية المستقرة، فما الداعي للدفع نحو إحداث تغييرات في آليات تداول/توريث السلطة في ظل نظام ملكي مستقر منذ عقود؟ وماذا لو كانت تبعات هذا الدفع قد تؤول إلى تصدعات وصراعات اجتماعية قبلية ومصلحية في بنية مجتمعات هذه النظم؟

وهي الأسئلة التي يراها أصحاب الاتجاه التحديثي مجرد إعادة إنتاج لفرضيات الرضى بالواقع خاصة وهي في إعادتها لإنتاج هذه الفرضيات تفر من الواقع الخانق للحكومات المستبدة إلى وصف ألوان من التغلب غير قابلة للتحقق الواقعي، وهذا يجعلنا نهرب من تحمل مسؤولياتنا كباحثين ومثقفين عن تجويد النظر في أسئلة واقعنا الحقيقية ومقولات تحليله الفاعلة لا الخيالية، وضرورة أن نعتني بهذه المقولات ونختبر راهنيتها ومآلات تغيراتها

= (تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك)»، د. حامد عبد الماجد مجلة «المسلم المعاصر» العدد ٩٧.

من خلال النقاش والتحاور، مع تأكيد أهمية استصحاب الأبعاد السيكولوجية والسوسيولوجية للمجتمعات المحكومة بهذه الأنماط من الحكم؛ كما أن وزن قيمة الاستقرار الأمني والاقتصادي والاجتماعي قد تقارن بقيم الحرية والعدالة الاجتماعية التي تتصدر قائمة القيم الديمقراطية والليبرالية، وهو ما ينبغي تجويد النظر فيه وتقويمه وتقييمه عبر محددات ومعايير واضحة وواقعية.

• فقه النوازل والفقه الافتراضي

من الأمور التي ينبغي بيانها في تقييم موقف الفقهاء من قضية الإمام المتغلب هي إجابة عن سؤال النشأة لهذه الظاهرة السياسية: هل ثمة تنظير فقهي سابق للحدث ساهم في بلورة شرعية دينية للتغلب قبيل حصوله أم أن حدث «التغلب» سبق التنظير الفقهي وبات نازلة فقهية يتعاطى معها الفقيه بأدواته الشرعية؟

تعد إجابات هذه الأسئلة حداً فاصلاً بين مساحة تنظير الفقيه للأحداث والنوازل السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تطرأ على بيئته، وبين نضوج مدرسة/مذهب فقهي في افتراض المسائل وتصور نوازل لم تقع واختبار البنية الاستدلالية والملكة الفقهية للفقيه ومذهبه. تمايُز هذين النوعين من الممارسة الفقهية يستلزم اعتباره عند النظر في مسألة كمسألة «التغلب»، إذ إن تحقيق مواقف الفقهاء قديماً يظهر كون موافقهم كانت تالية للحدث = فقه نوازل، لا منشئة/مشرعنة له، أي إن محل الكلام الفقهي هو في الموقف من المتغلب بعد أن يفرض حكمه وينقاد الناس إليه وتستقر له الأمور، وليس هو عن حكم التغلب نفسه، فهو باتفاق الفقهاء حرام يقيناً، ولا يجوز لأحد أن يغتصب الحكم من الناس بلا وجه حق، ويزداد الإثم إن أخذه بإراقة الدماء، وتفصيل ذلك محله في المناظرة والحجاج لا مقامنا هذا، إلا أن مرحلة ما بعد ظهور نصوص وفتاوى التغلب، قبولاً ورفضاً، هي التي تقع ضمن حيز المناقشة والمناظرة، إذ إنها باتت موجودة، وقد تصبح مسوغاً للتغلب، على الرغم من أن القابلين لمرحلة ما بعد التغلب اشترطوا شروطاً تضبط الفتوى وتقيد مساحات التسلط والاستبداد السياسي.

• **هل ارتضت الأمة آليات اختيار وعزل وغلبة الحكام؟**

يأتي هذا السؤال المركزي في ختام هذه المقدمة ليبحث عن إجابة واقعية لحال آليات اختيار وعزل مغالبة الحكام في سياق الدولة الحديثة. يكمن في رحم السؤال سؤالٌ أكثر اتصالاً بواقع العرب والمسلمين اليوم؛ فالواقع أن نظم الحكم العربية لا هي اعتمدت الديمقراطية ولا هي سعت نحو الخلافة، بل ولا هي حاولت إنجاز نظام حكم يراعي خصوصية البيئة والثقافة العربية والإسلامية، وعلى العكس من كل ذلك؛ فالنظم التي حققت أعلى درجات ومعايير الاستبداد والفساد والتسلط هي النظم الملكية والجمهورية العربية، وباتت الديمقراطية عنواناً وغطاءً لدكتاتوريات جديدة. وهاهنا تبرز أنساق من التداخلات السياسية والدينية، وأنماطٌ من فقهاء السلطة، تبحث في تراث الفقهاء السياسي القديم لتمارس من خلاله ما يخدم هذه النظم، وهو ما قد يثري محاور مناقشة مسائل «التغلب».

من ناحية سوسيوتاريخية ثمة مؤشرات مهمة منتشرة في مجتمعاتنا تتعلق بحالة من اللفظ المجتمعي الغالب والتلقائي لفرض تلك الديمقراطيات المشوهة كنظم حكم في عامة بلدان العالم العربي والإسلامي، بل مما ينذر بردة فعل عنيفة ظهرت بوادرها في تطورات المواجهة المسلحة وتمثلاتها في الواقع السوري والعراقي والليبي واليمني، ليبرز السؤال الكبير: هل سنظل على أعتاب الأسئلة والمعاتبات وتشويه المرجعيات أم أننا سنروم إجابات ناجزة ومحاججات منتجة للحلول، مع الوعي بالواقع الحضاري والخصوصيات البنيوية لمجتمعاتنا؟

(٢)

لا يزال السؤال حول كيفية نهضة الأمة مرة أخرى، والذي بالتبعية يتلازم مع معرفة سبب كبوتها، وبقائها في غفلتها؛ محلَّ انشغالٍ وبحثٍ ومناظرة بين المثقَّفين والمعنيين بهموم الأمة، على اختلاف توجهاتهم ومشاربهم.

ومن هذه المناظرات التي عُنيت بمعرفة أسباب هذه الكبوة وطول أمدها هذه المناظرة التي بين أيدينا، والتي بدأت على شكل سؤال طرحه زائر

الوسطية، محاولاً من خلاله أن يضع يده على أهم أسباب دخول الأمة في دهليز التخلف والتأخر الذي تتخبَّط فيه الآن، وكان سؤاله عن سبب تصرُّف السياسيين في مجتمعاتنا على هذا النحو الذي لا يتشابه مع تصرف الساسة في بلاد الغرب، ومن هنا بدأت المناظرة والمناقشة.

يرى الزائر أن هذا التغاير الواضح بين المجتمعين الشرقي والغربي لا يمكن اختزاله في طبيعة الحكام أنفسهم، وإنما يرجع إلى ثقافة المجتمع نفسه التي تشكَّلت عبر صيرورة طويلة، رسَّخت عند الغربيين ثقافة سياسية قائمة على محاسبة الحكام الذين اختارهم الشعب بنفسه، فأصبح جلُّ اهتمام هؤلاء إرضاء شعوبهم، بينما في مجتمعاتنا لم تساعد ثقافته على تطوير فقهه السياسي، وإنما ساعدت على الرضوخ والاستسلام لهذا الحاكم الذي أتى عبر السيف الأملح أو الدبابة.

فالحاكم الغربي: محاسبٌ، مسؤولٌ، معرَّضٌ ألا يُختار مرة أخرى بعد انتهاء مدته؛ وأما العربي: فهو باقٍ ببقاء قوته، حتى يأتي مستبدٌّ آخر أقوى منه يستطيع اغتصاب السلطة وإرادة الأمة، ويبدأ دورة جديدة من الاستعباد، وعندها تبدأ الأجهزة الإعلامية بالتسبيح بحمد هذا المستبدِّ الجديد.

فهما صنفان من السنن الحاكمة لحياة الناس كما يراهما الزائر: إما الوقوع في شَرَك العبودية السياسية بمجرد التفريط في الدفاع عن حق الأمة في اختيار حكامها، وإما التمهيد للقضاء على هذه العبودية وصولاً إلى سحقها واجتثاثها بمجرد التسليم الواسع بحق الناس في اختيار الحكام ومحاسبتهم.

هنا تدخل د. استفهام ليؤكِّد ابتداءً أن الواقع بالفعل لا يتيح فرصة للمحاسبة من خلال ثقافة المجتمع نفسه، لكنه يخالف محاوره في إرجاع السبب هنا لاستبداد الحاكم وتغلبه، فقد يكون متغلِّباً وفي نظام وراثي ملكي؛ إلا أنه يترك لشعبه فرص المراقبة والتقويم، وقد كان معاوية (ﷺ) يرحب بمن ينكر عليه بعض تصرفاته، وفي المقابل فإن رئيساً منتخَباً كبوش سخَّر كل السياسة الأمريكية ومجالاتها ومؤسساتها السيادية في تحقيق مصالحه الخاصة، فهو مستبدٌّ أيضاً، لكن بأسلوب أكثر رقيّاً في الظاهر.

فالقضية ليست كونه رئيساً أو ملكاً بل كونه عادلاً أو ظالماً، وكم من

رئيس منتخَب أصبح ظالماً جبّاراً ولم يثنه اختيار الناس أن يستبدّ، وكم من ملك لا يظلم عنده أحد كما كان النجاشي.

هنا نحا الكلام منحى جديداً، فانصبَّ الاهتمام على توضيح العلاقة بين الاستبداد ومصدر سلطة الحاكم، هل هي علاقة تلازمية أم لا؟ فيدافع الزائر عن رأيه بأن العلاقة وثيقة بينهما، وأن هذه الحالات الاستثنائية التي ذُكرت لا تخرم القاعدة العامة في العلاقة المطَّردة بينهما، بل بمثل هذه الاستثناءات التي تُقعَّد بها القواعد العامة يُحقن الاستعباد في وريد الأمة، ويزداد أهل الاستبداد استبداداً.

ثم أعرب الزائر عن أنه لا يقصد بالتغلب فقط لحظة الوصول، بل يعني جملة السنن التي تأتي مع الفرد أو العائلة التي وضعت الأمة تحت سلطتها، كيف يتعامل هؤلاء مع المعارضين والساخطين؟ وعلى أي أساس يختارون المؤهَّلين للمناصب؟ وكيف يتعاملون مع حرية الرأي؟ والجواب ملخَّصاً: ما يُحقق استقراراً وثباتاً لحكم ذلك المتغلِّب، أما الحاكم المختار فهو يضع مستقبله ومصيره بيد الناس، وهذا يؤدّي إلى تغيير القواعد والإجابات السابقة كلها.

فالفوارق في عالم السياسة تنشأ من مصدر السلطة، ويشهد بذلك الماضي والحاضر، وإلا فما تفسير الأحاديث التي أدانت التغلب ودعوته؟! وكيف تتحقَّق الشورى إذا تم الخضوع لحاكم متغلِّب؟

أما د. استفهام فيرى أن طرح محاوره يدور حول نماذج ذهنية تشكَّل في نهايتها أفلاطونية وهمية بعيدة عن الواقع لأقصى درجة، مستدلاً على ذلك بأن النموذجين ـ التغلب والاختيار ـ لم يكونا حِكراً على أمة دون أخرى، ففي تاريخنا: لا يوجد نموذج اختياري تشرئبُّ إليه الأعناق إلا في العهد الراشدي، ولم يدم أكثر من ثلاثين سنة، وأما الغرب: فقد بدأ فيه النموذج الملكي، ثم سقط مع الثورات الحديثة، لكنه مع ذلك مشكوك في فعاليته لنقل المجتمع من الاستبداد إلى العدالة!

ففي أمريكا مثلاً: لا يحقق النموذج الديمقراطي الاختيار لكل شخص هناك، فالجمهوري سيسخط عليه أكثر من نصف المجتمع الأمريكي، فإن فاز الديمقراطي فإن النصف الآخر سيظل ساخطاً حتى يتمكن من الإطاحة بخصمه، وهكذا.

يُضاف إلى هذا: أن الأمريكي لا يهمه من يفوز بقدر ما يهمه أن تتحقَّق له أسباب المعيشة والكرامة، ولو تحققت على يد أي شخص فليس حريصاً أبداً على تغييره بعد انقضاء مدته، لأن ذلك سيوقعه في فوضى وترقُّب لمن سيأتي لاحقاً، ثم تكون المفاجأة أن الفوز لمن يملك مالاً أكثر وحضوراً إعلامياً أبرز، فهو مجتمع دجَّنه الإعلام يوجهه حيث يريد.

وفي المجتمع العربي ـ السعودي مثلاً ـ يرى د. استفهام أن التوجه لإصلاح الواقع عن طريق تعميق بعد الشورى مثلاً أولى من الانسياق وراء دعوات لا أزمَّة لها ولا خُطُم، وتأخذ بالدولة إلى المجهول.

في المقابل دافع الزائر عن فكرته، مؤكِّداً أنه لا يدعو إلى أحلام أفلاطونية، وكذا لا يدعو إلى ثورة هوجاء أو تغيير قسري، وإنما يدعو إلى الإصلاح الثقافي، وتحقيق قيم العدالة والشورى والاختيار والحرية، والبعد عن الميكيافيللية التي لا تظهر إلا عند الحديث عن الحكم والسياسة.

وطالب الزائر ألا يتم الخلط بين معطيات الواقع الراهن وبين متطلبات الإصلاح الثقافي، وأن هناك فرصةً تاريخيةً لتحقيق ذلك الإصلاح المنشود، مهَّدت لها ثورة الاتصالات والمعلومات المتاحة الآن على نحوٍ لم يكن مسموحاً به من قبل، حتى قبل هذه العصور، ويدلُّ على هذا التضييق: ما وقع لبعض الأئمة ـ كمالك وأحمد وابن تيمية ـ من إيذاء على يد من خالفوهم في بعض مسائل غير سياسية، فكيف لو كانت سياسية ومع عوام الناس الذين لا وزن لهم كهؤلاء الرموز؟

وبرهن الزائر على صدق ما يدلل عليه من الأثر البالغ للاستبداد على تأخر الأمة بما يشاهده الجميع من توحُّد سياسي بين حكام العرب الحاليين، على الرغم من اختلاف مذاهبهم الفكرية والدينية، وأن سبب هذا هو: قضية اغتصاب الحكم، أو وراثته من الآباء والأجداد.

وخاطب الزائر محاوره بأنه يتفهم تحفُّظه حول وسائل الاختيار، لكنه لا يفهم تحفُّظه حول الإطار العام للاختيار، مبيِّناً أن القضية تكمن في الوصول السلمي الخاضع لرأي المجتمع، كله أو بعضه.

وتساءل الزائر: كيف انقلب هذا المتغلِّب المحارب الفاسد الخائن ـ

هكذا يُوصَف لو فشل تغلبه ـ إلى أمير المؤمنين، وصاحب الفخامة أو الجلالة؟ فأجاب: إنه فعل الثقافة، بما فيها الثقافة الدينية، التي يتم تدجينها لمسايرة الواقع، حتى في المجتمع السلفي الذي يُعلى راية القرآن والسنة، تنزوي النصوص القرآنية والنبوية المتعلقة بالحكم إلى الظل، وتحل محلها المقولات الميكيافيللية والنفعية وضغوط الواقع!

من جانبه يرى د. استفهام أن هذه القيم المتحدَّث عنها يحلم بها كل متعطِّشٍ إليها، لكن في النهاية ثَمَّ احتياجٌ لأسس مبدئية لحظة الانطلاق للإصلاح تراعي ظروف الواقع، وأنه لا يوافق على الفصام بين الإصلاح السياسي والوعي الديني، لأن هذا الإصلاح لا بدَّ أن يؤسَّس على قاعدة فكرية متينة تختلف مرجعيتها من مجتمع لآخر، وهي هنا مرجعية شرعية، ولذا يؤكِّد الدكتور هنا على إمكانية الاستفادة من التأسيس الديني في الانطلاق نحو إصلاح الواقع.

ودلَّل الدكتور على صحة دعوته إلى التخلِّي عن النموذج المثالي الخيالي بأن الشريعة في مبناها قائمةٌ على المقاربة لا المطابقة في تحقيق الطموح، وأن المطالبة بالتغيير الجذري للوصول إلى المثال الخيالي يحوّل الإصلاح إلى وسيلة لسلب الإنسان كل ما يملك، وعندها يتمنى أن لو بقي على سابق حاله من العوز، كما حدث مع أهل الصومال ـ على سبيل المثال ـ.

وأعلن الدكتور اتفاقه مع محاوره في أن بعض التأصيل السلفي يرسِّخ لمبدأ الاستبداد، والسلف من هذا براء، ونصوص القرآن والسنة مع حثِّها على السمع والطاعة، فإنها وضعت لها قيوداً، ولم تجعلها مطلَقة مرسِّخة لمبادئ الاستبداد.

يعود الزائر ليؤكد أن ما كتبه محاوره يزيده يقيناً في أن المشكلة ثقافية في المقام الأول، وأنه ليس كما يزعم محاوره يريد تغيير الواقع، فهو يعلم طبيعة المجتمعات العربية، وإنما فقط يريد تفسير أصل الداء وتشخيصه، ومن هنا فلا مجال للزجِّ بالواقع وظروفه الراهنة في الحوار.

ومع ذلك: نزل الزائر إلى الساحة التي يرى أن محاوره يجره إليها، فطلب منه أن يعطي طريقة الحكم الشرعية لسائلٍ عنها على المدى البعيد حتى يتهيَّأ لها، فإلى أين سيوجهه؟ إلى الاختيار أم التوريث؟

ومحاكمة منه لمحاوره من كلامه هو: سأل الزائر صاحبه عما كان الصحابة سيصفون به اغتصاب أحد منهم للخلافة بالسيف بعد وفاة رسول الله (ﷺ)، هل يصفونه بالشورى أم بالبغي والتغلب؟ فإذا كان الدكتور يزمُّ نفسه كما يدَّعِي بزمام الكتاب والسنة؛ فسيعلن أن هذا بغي وخروج، وهدم للشورى، فلماذا إذن لا يصف حكم التغلُّب بهذا الوصف بل يصفه بالبيعة؟!

أمَّا د. استفهام فقد طلب من محاوره ابتداءً أن يكتفي بالرد على قوله دون تحليل منه لما يقول، وليدع مسألة الفهم والتحليل للقارئ والمتابع.

وأعلن اتفاقه مع محاوره على أن الشورى والاختيار هما النموذج الراشدي الأمثل والأقوم الذي مرَّ على عصر الأمة الإسلامية، لكنه يخالفه في إبطال ما سوى هذا النوع من الحكم، وأنه إذا أراد أن يتخذ النموذج الراشدي مثالاً فعليه أن يأخذه بمنطلقه وتفصيلاته دون انتقاء، فلا ينبغي أن يأخذ الصورة العامة الحاكمة ثم لا يلتزم بصورة الاختيار، فما الدليل على التفرقة بين المبدأ والآلية؟

وتساءل أيضاً: هل ما قرره الصحابة في تحديد الآلية كان بناءً على نصٍّ أم بالنظر إلى المصلحة التي تحققها الأمة في سياسة أمورها من خلال أقربهم صلة بالنبي (ﷺ) وأكثرهم قدرة على تسيير الواقع؟ وهل كان يمكن أن يفعل الصحابة وقتها أكثر مما فعلوه؟

يرى د. استفهام أنهم اجتمعوا بناءً على أن الخلافة مقصودها الأساس: إقامة الدين وسياسة الدنيا به، وعليه فتكون قواعد الشريعة ـ التي هي منطلق للحكم والتحاكم ـ هي التي تحكم التصرفات من دون الدخول في مسألة الوصول إلى الحكم وآليته، ولذلك انتظم جمهور الصحابة في عهد الخلفاء وفي عهد الملوك كذلك، لأنهم يرون أن المقصود هو تحقيق المصالح ومقاربتها، وتحقيق الاجتماع بلا فتن، وتقديم الخيار الواقعي المشاهَد على الخيار الغيبي المفترَض، الذي يحتاج إلى رهان لا تُعرف عواقبه.

ومن هنا يخلص د. استفهام إلى أن المعالم الكبرى في المقاصد السياسية الإسلامية تنتظم في الآتي:

إنَّ شكل الحكم وهيئته وسيلة وليست غاية لتحقيق غاية إقامة شؤون الناس، كما أن ضبط العلاقة بين الحاكم والمحكوم قائمة على مسمّى الإسلام؛ فإذا لم يكن الحاكم الذي يحكم المسلمين كافراً فهو له حق السمع والطاعة، وأن هذه الطاعة هي بالمعروف، وأن طاعته غير واجبة في غير هذا.

والسمع والطاعة في الشريعة ليس معناها السلبية في القيام بواجب الإصلاح والاحتساب في شؤون الأمة عامة، ونصوص الشريعة كلها في هذا الباب تقوم على تحقيق هذه المقاصد عامة، وراعت الواقعية في طبيعة الحياة البشرية؛ فلم تكلّفهم بما لم يطيقوا، ولم تفرض عليهم شيئاً لا يستطيعونه، وهذا يعني أن العلاقة بين الحاكم والمحكوم علاقة تواصل واجتماع، وليست علاقة تجاذب وخلاف كما تفرزها النظم المعاصرة؛ ولذا كانت الوحدة والاجتماع مقاصد أعظم في السياسة الشرعية الإسلامية.

بعد أن أبدى الزائر ترحيبه بنقد محاوره اتهمه بالدفاع عن التغلب بحجج غير موضوعية، تتمثَّل في: محاولة نسبة قضية الاختيار إلى المثاليات، ولما نُوقش في ذلك ـ كما يقول الزائر ـ بمرحلة الخلافة الراشدة تراجع وأبدى مآخذ على هذا النموذج!

واحتجاجه بمحاولة تجميل حكم التغلب وتلطيفه من خلال حشد ما يمكن حشده من الطرح النظري والأمثلة الإيجابية المنتقاة، وهذا تمت مناقشته آنفاً بأن الاستثناءات لا تُقعَّد بها القواعد العامة، داعياً محاوره إلى قياس تحقق القيم: الشورى ـ الحرية في كلا النظامين: التغلب والاختيار.

وحجته الأخيرة: كانت في إبراز سوءات الديمقراطية وعوارها، وهذا ـ كما يقول الزائر ـ ليس من الإنصاف؛ **فالاتفاق قائم على الاعتراض على بعض آليات الديمقراطية والسياسات الغربية، لكن لا ينبغي أن يُتَّخذ ذلك دَغَلاً للطعن في جدوى الاختيار، لأنه سيؤول بفاعله إلى الطعن في الشورى والسنة الراشدية!**

ورداً على اتهام محاوره له بأنه يبتعد عن آليات الاختيار في الخلافة: أجاب الزائر **أن الذي يراه ثابتاً في منهج الخلفاء: هو عدم اغتصاب الحكم بحدّ السيف، وعدم توريثه للأبناء وأفراد العائلة، أما المتغيّر في منهجهم:**

فهي الآليات، وعدم اتحادهم فيها يدل على أنها متعددة، وأن المهم هو تحقيقها للجوهر.

بعد أن بيَّن لمحاوره نسبية قضية الاستبداد من شخص لآخر كشف د. استفهام اللثام عن مرحلة سابقة في تفكيره كانت تتفق مع أحلام محاوره وتطلعاته، لكنه بعد تفحُّص وتأمُّل وجد أنه ـ ومن يشاركه هذه الأحلام ـ ضحيَّة لفئتين: **الأولى**: الجماعات الجهادية التي تنطلق من النزعة الاستئصالية في بناء مستقبل الأمة، وما أفرزته من نزعات التكفير التي شملت قطاعات من الأبرياء والموظفين والعساكر والراضين وغيرهم، انطلاقاً إلى بناء الخلافة، لكن: أيُّ إصلاح يرجى من أناس أول ما فعلوه أن كفَّروا من يرغبون في إصلاحهم؟!

والثانية: المنبهرون بالنظم المعاصرة، واللّهاث خلف حضارتها بلا وعي ولا تمحيص ولا مراعاة للفوارق الجوهرية بين ما يصلح لنا ما يصلح لهم.

ثم ظهرت فكرة خديجة تجمع بين الفكرتين، فتتكئ في التأصيل على الفترة الراشدية، وتتخذ من النظم المعاصرة طريقاً للتطبيق؛ فنكتشف ـ كما يقول استفهام ـ في نهاية المطاف أن قضية الاختيار هي منهجية إسقاطية وقنطرة للنفوذ إلى الفكر السياسي الغربي على علاته!

وانسلاخاً من تهمة الاستثنائية التي رماه بها مخالفه: بيَّن استفهام أن الاستثناء أن يحنُوَ المستبدُّ مرة على فقير أو مسكين، أما أن يحكم حاكمٌ سنواتٍ كثيرة ويضرب أروع الأمثلة في العدل فليس هذا شذوذاً، بل هو هدم لقاعدة العلاقة التلازمية بين الملك والظلم، ومع أننا لم نشهد في الحقبة التاريخية الإسلامية، التي تمتد على مدى ١٤٠٠ سنة إلا أربعة رجال فقط انتُخِبوا بالاختيار، والباقون كلهم ملوك وأمراء ورثوا أو قفزوا، ومع ذلك يوجد منهم عدد كبير حكم فعدل، وعددهم يفوق عدد المنتَخبين في العالم الإسلامي.

فالخلاصة: أنه لا ينبغي أن يُعطَى المتغلِّب حكماً عامًّاً بغير تفصيل، فهناك من كان زاهداً في الدنيا، ومع ذلك ساقته الظروف ليكون ملكاً أو أميراً، ثم رأى أنَّ التخليَ فرارٌ من المسؤولية، وهناك من جاءته فتخلَّى عنها

كما فعل معاوية بن يزيد ولو علم ما حدث من جرَّاء تركه لما فعل ما فعل.

من جانبه رأى الزائر أنه يتفق مع محاوره في نقاط مشتركة؛ كأن التغلُّب الآن هو الممكن والمتاح، لكن الفارق بينهما أنه يعترف به اضطراراً لعدم وجود ما هو أفضل منه حالياً، ويدعو إلى النظر في آليات التغيير مستقبلاً، أما محاوره فإنه لا يعترف به فحسب، بل يعمل على شرعنته أمام الناس!

وحول قضية السمع والطاعة التي أثارها محاوره أوضح الزائر أنه يقول بها، لكن ينبغي النظر في السياق التي أتت فيه، وهو أنها ملازمة للحديث عن أحوال الفتنة، وملازمة للتوجيه بالتمسك بسنة الخلفاء الراشدين، أو أنها ملازمة لشرط إقامة كتاب الله كما جاء في الأحاديث، لكن ثقافة الاستبداد أتت إلى أحاديث السمع والطاعة فسلختها عن سياقها، ونقلتها من مستوى التعامل الآني من قبل المحكومين إلى مستوى مشروعية الحكم، وفصلتها عن شرط إقامة كتاب الله، حيث شاعت بدلاً من ذلك قضية الكفر البواح، وفصلتها عن حالة الاختلاف الشديد والأمر بالتمسك بسنة الخلفاء.

ومن خلال تبادل إهداء الأخطاء المنهجية في الحوار: أهدى الزائر لمحاوره بعض أخطائه وهي: انتهاج أسلوب الاستشهادات الانتقائية بدلاً من الرجوع إلى القيم والمعايير، ومقارنة حكم التغلّب بحالات الفوضى والحروب الأهلية، والاستعاضة عن النصوص بالحديث عن المصلحة ودرء الفتنة، والانطلاق من ثقافة التغلّب لقياس إيجابية حكم التغلّب، وهذا كله يؤثِّر في تصوُّر المسألة عند القارىء.

في صدر مداخلته هذه المرة بيَّن الدكتور لمحاوره ومتابعيه أنه لا يخالف في حرمة اغتصاب المُلْك بالسيف، لكن الخلاف هو في التمكّن بعد هذا، هل يتعامل معه الإنسان من مبدأ الرفض المطلق، بعيداً عن النظر في المآلات والمصالح والمفاسد؟ وهل الشريعة أغفلت هذا الأمر في التعامل مع هذا الواقع؟

ورداً منه على استدلال محاوره بحديث تغير شكل الخلافة وتنوع الحكم بعد وفاته (ﷺ) من خلافة راشدة إلى ملك عاض، ثم ملك جبري، انتهاء بالخلافة مرة أخرى= بيَّن الدكتور أن الحديث من باب الخبر، وليس من باب

الطلب، والذي يستدل بالحديث على وجوب إقامة الخلافة كمن يستدل بالحديث على وجوب الملك العضوض، كما أن هذا الأمر الغيبي لسنا مطالبين بإيقاعه في الواقع؛ فلم يرد دليل بتكليف الناس بالسعي لإقامة الخلافة، فهي أمر قدري، وسيسبقه خوارق كالمسيح الدجال، والأسلم لدين المرء ألا يشهدها، بل يستعيذ بالله من فتنة الدجال.

واعترض الدكتور على فكرة محاوره التي تدور حول السعي لتثقيف الناس بأهمية تغيير نظام الحكم، والتخطيط لذلك مستقبلاً؛ بأنها فكرة مُسيَّسة، تشغل الناس عن همومهم اللحظية إلى الأحلام المستقبلية، هذا إذا لم تصرفهم عن إصلاح أوضاعهم على قدر المستطاع، بعيداً عن المثاليات المتوهمة.

لم يُسلِّم الزائر لمحاوره بما فسَّر به حديث الخلافة السابق، فهو يرى أننا مأمورون بإقامة الخلافة، ليس من هذا الحديث وحده، بل من حديث آخر يأمر بالعض بالنواجذ على سنته (ﷺ) وسنة الخلفاء الراشدين.

ثم عرَّج الزائر بعد ذلك على أثر ثقافة التغلب على الفرد والمجتمع، فالمتغلب الذي وصل إلى السلطة بسيفه، أو دبابته، أو قرابته؛ لا يرى للمجتمع فضلاً عليه في ذلك، ومن ثمَّ فهو مصدر السلطة، وسُلطاتُه لا حدود لها، وأفضل ما يمكن أن يصل إليه الأفراد معه: حق النصيحة، والأفضل أن تكون سرّاً.

في حكم التغلب تُقتل روح المبادرة، وتُضيق فرص الإبداع في معظم الشؤون الدنيوية المتعلقة بشؤون السياسة أو القريبة منها؛ فالهاجس الأمني يجعل حكام التغلب وولاته في حالة قلق وشك وريبة إزاء أي حِراك فردي أو مجتمعي يمكن أن ينعكس على سلطاتهم وأوضاعهم، ولو على سبيل الاحتمال.

ودلَّل الزائر على ذلك التخوف الأمني بواقع كتب التراث التي أسهبت في شتى فروع العلم، عقيدةً وفقهاً، متناً وشرحاً، اعتراضاً ورداً، وفي المقابل: فهناك منطقة شبه محرمة، ملغومة، مهلكة، مقفرة، إلا من المسايرة أو الصمت؛ وهي: منطقة السياسة، وأبسط صور الخوض الحُر في أمور السياسة قد أودت بأصحابها إلى القبور أو السجون وسائر أنواع الأذى.

في مقابل ذلك: فإن حكم الاختيار في منأى عن كثير من هذه العقد والأزمات، فالحاكم المختار يرى لمجتمعه الفضل عليه في الوصول لمنصبه، ومن ثمَّ فهو يرى نفسه موظَّفاً يؤدي مهمة في وقت محدد، وعليه أن يبذل كل ما يستطيع، لأن بقاءه في منصبه لفترة أخرى مرتَهنٌ بموافقة الشعب على أدائه.

نعم، قد تأتي التجارب بحاكم متغلّب أكثر تأهيلاً وكفاءةً من أي حاكم مختار، ولكن بنية حكم التغلب تجعل التميز هنا فردياً ومحاصراً بقيود ثقافة الملك ومصالحه، أما الحاكم المختار فمهما كانت مؤهلاته متواضعة فإن حيوية المجتمع ورقابته يمكن أن تعوِّض هذا النقص وتكشفه وتسمح بتصحيحه.

وأيضاً من النتائج الملازمة لحكم التغلُّب: تقديم متطلبات ضمان السيطرة على المجتمع على متطلبات خدمة المجتمع، وهذا لا يعني أن حكام التغلب لا يهتمون بخدمة المجتمع، ولكن ذلك يتم في الحدود التي يسمح بها هدف الحفاظ على السلطة، واستتباع المجتمع بكل السبل الممكنة.

في حكم التغلُّب: ينتشر القمع، وتُكَمَّمُ الأفواه، وتسود سياسة الواسطة والمحسوبيات، ويصبح أقارب الحاكم فوق المساءلة والقانون، فهم لا يُسألون عما يفعلون! كذا يستطيع الكاتب أن يسخر من كل مقدَّس، أما إن قدح في حاكمه ولو من طَرْفٍ خفيٍّ فإن رجس الحاكم وغضبه سيحلان عليه.

واستمر الزائر في كلام مطوَّلٍ مفصَّل يبرز عوار التغلب، ويكشف سواءته، ويهتك أستاره؛ ليفضَحه أمام عيون القارئين، وفي مقابل هذا يعرض حسنات الاختيار، وكفى من ذكر حسناته: بُعدُه عن سوءات التغلب المذكورة.

من جانبه عاد د. استفهام ليؤكد على انتقائية محاوره من العهد الراشدي، مذكِّراً إياه، عارضاً له أهمَّ السمات العامة لهذا العهد، حتى لا يأخذ ويذر وفق رأيه وهواه، فبدأ بذكر سمة الاختيار، ثم عدم قبول التجزئة، وأن الأمة في مجموعها تتفق على الحاكم، وذكر سمة القرشية المنصوص عليها، وأن الاختيار يعني السمع والطاعة في النشاط والكسل،

وأن الحاكم باقٍ على التأبيد لا يعزل إلا بكفر بواح، لا كما يحدث في الديمقراطيات من تداول للسلطة، كذا أكَّد على أن الحاكم كان يحمل بعداً دينياً، وليس كفاءة فقط.

ثم توصل الدكتور في نهاية عرضه لهذه السمات إلى أن الأقرب للحكم الراشدي: هو الملك ـ مع علاته ومشكلاته ـ، وخاصة إذا صاحبه مقاربة مع السمات الراشدية من العدل والقيام بالحقوق، وإعطاء الناس حرياتهم وكرامتهم، وأن أبعد صورة عن الحكم الراشدي هي صورة الديمقراطيات المعاصرة، التي لا خطام لها ولا زمام، ليختم بذلك مشاركاته.

وأمَّا الزائر فقد ختم مشاركاته بتبيين سر دفاع محاوره عن حكم التغلب، وحشد الأدلة لنصرته، وهو: أنه نشأ في ظل مدرسة نَمَتْ في كنف حكم التغلُّب، ووُلدت من رحمه، فغاب عنها الاستقلال عن أهل التغلب، وغابت عنه، وهي: مدرسة الشيخ محمد بن عبد الوهاب (رَحِمَهُ ٱللَّهُ).

وقد حصرت هذه المدرسة اهتمامها حول البدع العقدية، وضربت الذكر صفحاً عن البدع السياسية، وفي مقدمتها: بدعة التغلُّب والتوريث، وخير دليل على ذلك: أن العلماء والدعاة بالمملكة لا يختلفون في مسائل العقائد والعبادات وإنما يقع الشقاق والتناحر نتيجة اختلاف الرؤى السياسية لديهم، متدرجين في ذلك من شرعنة الأمر والانتصار له، إلى مهاجمته بشتى وسائل العنف، مروراً بالمعتزلين له.

ثمَّ بيَّن الزائر أن المدرسة جمعت بين قاعدتين متناقضتين، الأولى: حينما قررت الخروج على الدولة العثمانية ثلاث مرات والاستقلال عنها، والثانية: أنه بعد استتباب الأمر تم إشاعة مفاهيم السمع والطاعة وعدم الخروج على الحاكم، وكل هذا بتأثير حكم التغلُّب الذي لم يتوقف عند هذه المدرسة وحدها، بل امتد ليُرى أثره في التجليات المتناقضة من الإخوان إلى جهيمان وتنظيم القاعدة وبقية التكفيريين في أقصى اليمين، إلى الجامية والمداخلة وبقية الإرجائيين في أقصى اليسار.

عند هذا الحد: يبست المحاورة، وتوقفت المناظرة، وخُتم الكلام، وأُسدل الستار، وترك كل محاور أفكاره معروضة على القارئ ليتخير منها ويرجح بينها.

نص المناظرة

زائر الوسطية:

السؤال المطروح يدور حول **(هل الإصلاح في مجتمعاتنا يمرّ عبر بوابة الفقه أم السياسة؟)**

إذا كان السؤال يتمحور حول تردّي الخدمات والاقتصاد والدخل والبطالة فلا أعتقد أنّ أحداً يجادله في أنه السياسي، ولكن مثل هذا السؤال وجوابه يعدّان تحصيلاً حاصلاً، ولا يحتاجان إلى السؤال أصلاً، ولكن السؤال هو: لماذا يتصرف السياسي على هذا النحو؟

بمجرد أن يكون السؤال هو: لماذا يتصرف السياسي على هذا النحو؟ تبرز التفسيرات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية.

ولتبسيط المسألة فلنضرب بعض الأمثلة:

لنفترض أن الرئيس الأمريكي وجد بعض الأراضي الواسعة غير المملوكة لأحد في ولاية تكساس، وأراد أن يمنحها أحد أقاربه، فهل يستطيع؟

ج: بالتأكيد لن يستطيع.

س: هل يعود ذلك إلى سموّ أخلاق الرئيس جورج بوش وصلاحه وتقواه؟

ج: بالتأكيد لا.

س: إذاً، ما الذي يمنعه؟

ج: القانون.

س: ولماذا لا يتجاوز القانون؟

ج: لا يستطيع.

س: لماذا لا يستطيع؟

ج: لأن ثقافة المجتمع الأمريكي عَبْرَ صيرورة طويلة قد طورت فقهه السياسي وثقافته السياسية ودستوره ومؤسساته الرقابية وإعلامه الحر، ولم يأت جورج بوش إلا كموظف اختاره الناس لفترة محدودة، وقد يجدّدون له لفترة تالية وسيحاسبونه على كل شيء.

لنفترض بالمقابل أن أحد «الخلفاء» في الدولة الأموية أو العباسية أو العثمانية، أو أحد حكّامنا المعاصرين، وجد بعض الأراضي الواسعة غير المملوكة لأحد، وأراد أن يمنحها أحد أقاربه، فهل يستطيع؟

ج: بالتأكيد يستطيع.

س: هل يعود ذلك إلى سوء أخلاقه وعدم صلاحه وعدم تقواه؟

ج: قد يعود إلى ذلك وقد لا يعود.

ولكنه إن أراد ذلك فلا شيء يمنعه، ولا أحد يستطيع مساءلته أو محاسبته.

س: ولماذا لا يستطيع أحد مساءلته أو محاسبته؟

ج: لأن ثقافة المجتمع عبر صيرورة طويلة لم تطور فقهه السياسي وثقافته السياسية ودستوره ومؤسساته الرقابية وإعلامه الحر، وهذا الحاكم لم يأت كموظف اختاره الناس، بل أتى عبر السيف الأملح أو الدبابة.

لنفترض أيضاً أن أحدَ الموظفين العاديين اختلس ألف ريال من المال العام وتم اكتشافه، ماذا سيحدث له؟

سيعاقب بأشد العقوبات ويفقد وظيفته، ولو كانت سرقة فقد تقطع يده.

وماذا لو اختلس أحد كبار المتنفذين مليار ريال عبر صفقة سلاح أو مشروع؛ فماذا سيحدث له؟

بقدر ما يكون من عِلْيَة القوم لن يحدث له أي شيء، ولن يجرؤ أحد على مساءلته أو محاسبته أو التقليل من ألقابه وسلطاته.

لماذا يحدث هذا؟

أيضاً لأن ثقافة المجتمع عبر صيرورة طويلة.. لم.. ولم.. ولم... إلخ.

هنا أتوقف عن الأمثلة المباشرة، فذات الأمر يحدث لو تحدثنا عن الصحة والتعليم والثروة وتوزيع الدخل والأولويات التنموية.

في حكم التغلُّب يتحوّل السياسيون إلى ما يشبه الأوثان التي يخشاها الخاضعون لها كخشيتهم لله أو أشد خشية!

يسيطر السياسيون على المال العام والإعلام والثقافة والمناصب والقضاء. يتم إدخال شؤون السياسة إلى عالم المحرمات والمحظورات. تُسخر وسائل الإعلام للنطق باسم الحكام وتمجيدهم والثناء عليهم. يتحوّل الناس إلى موالين يسألون الحاكم من فضله وإحسانه، أو ساكتين تنتقص حقوقهم ويطالهم التهميش والتجاهل، أو مارقين يحلّ عليهم غضب الحاكم أو ينالهم عقابه الأليم.

هنا توجد أعظم صور العبودية الجماعية القهرية، عبودية يصنعها الناس بمجرد التفريط في الدفاع عن حق الأمة في اختيار حكامها.

بمجرد حدوث هذا التفريط تصنع الأمة وثنها السياسي أو أوثانها السياسية، وإذا استمر التفريط فإن الأمة تستمر طائعةً أو مكرهةً في الخضوع لهذا المستعبِد، إلى أن يأتي مستعبِد جديد يغتصب إرادتها ويعيد دورة الاستعباد السياسي.

وبالمقابل فإن الإقرار بحق الناس في اختيار الحُكام: يؤدي عند تجذره إلى هدم هذه العبودية واقتلاعها من جذورها، ويؤدي إلى تحوّل الحكام إلى بشر، كل همِّهم هو كسب رضى الناس والحصول على تأييدهم، ويؤدي إلى زوال خشية الناس من الحكام لتحلّ محلّها خشية الحكّام من الناس، ويؤدّي إلى إدخال شؤون السياسة إلى دائرة المباحات والمندوبات والواجبات، ويؤدّي إلى خضوع المال العام والثقافة والمناصب والقضاء والإعلام والتعليم والأمن والصحة والعلاقات الخارجية لرقابة الناس وتساؤلاتهم، ويؤدّي إلى انطلاق حرية التعبير وتعزيز روح المواطنة وظهور قدرات الأكفاء والموهوبين وتوفير إمكانات التصحيح والتطوير وكساد تجارة النفاق والارتزاق، ويؤدي

إلى تحويل الدور الجوهري لوسائل الإعلام من النطق باسم الحاكم وتمجيده والثناء عليه إلى نقده ومحاسبته وتصيُّد أخطائه.

صنفان من السنن الحاكمة لحياة الناس، وسواء أكانوا مسلمين أم يهوداً أم نصارى أم هندوساً أم بوذيين أم ملحدين أم علمانيين؛ فإن المعادلة السياسية واحدة: إما الوقوع في شَرَك العبودية السياسية بمجرد التفريط في الدفاع عن حق الأمة في اختيار حكامها، وإما التمهيد للقضاء على هذه العبودية وصولاً إلى سحقها واجتثاثها بمجرد التسليم الواسع والعميق بحق الناس في اختيار الحكام ومحاسبتهم.

د. استفهام:

يبدو أن المسألة حيوية للنقاش بشكل كبير، ولا اعتراض أبداً على أن الواقع لا يتيح أي فرصة للمحاسبة من خلال ثقافة المجتمع نفسه، لا من خلال «الثقافة الدينية» التي لا تؤسس لهذا، والتفريق بين هذين الأمرين أمر مهم للغاية؛ ففرق أن يقال إن: «الدين يؤسس لعدم محاسبة الحاكم حتى لو سرق أو ظلم أو تجبر أو أهدر كرامة الناس»، وبينَ أن يقال" «إن الناس «استمرأوا وضعاً معيناً جعلوه ثقافة مجتمعية، ترسخت عبر الأزمان»؛ فإذا نظرنا إلى النصّ المؤسس للثقافة نجد أنه يخالف السائد الثقافي مخالفة تامة، بخلاف من يحاول أن يؤكد أن النص هو الذي يوطن الاستبداد ويدعو له؛ فالكليات الشرعية تمنع منعاً تاماً التعدّي بكل أنواعه، سواء أكان من الحاكم أم من المحكوم، وسواء أكان هذا الحاكم تقليدياً أم منتخباً، وفي مقابل ذلك يدعو الأمة إلى أن تمارس الدور الريادي في الإنكار على كل تعدٍّ يطالها من دون أن يقنن وسائل محددة لهذه المحاسبة؛ فإذا حصل قصور فإنما يحصل من الأمة نفسها، التي استمرأت الأوضاع المخجِلة ولم تقم بما أوجب الله عليها؛ فمعاوية (ﷺ) عندما كان يخطب على المنبر ويقول: «المال مالنا، والفيء فيؤنا، ومن نازعنا فيه فعلنا فيه كذا وكذا»، قام رجل من أوساط الناس فقال: «المال مال الله، والفيء فيء الله»؛ فجلس معاوية وأمسك رأسه، وقال: «أحييتني أحياك الله»؛ فكان الإنكار على التعدي والأثرة موجوداً في كل العصور.

إن هناك فرقاً بين «عدم المحاسبة» وبين «شرعنة عدم المحاسبة»، ولا

شك في أنّ القيام بالمحاسبة مهمة إصلاحية كبرى، تحتاج إلى جهود كبيرة حتى يتحقّق المقصد منها، وليس مجرد الثورة والإثارة التي تنعكس نتائجها سيئة على المجتمع فيقع خلاف المقصود من الإصلاح والإنكار.

صحيح أن المجتمع الغربي قد طوّر أساليبه في هذا المجال في مقابل تخلّف الأمة الإسلامية، ولكن هذا ليس لأن المسألة «متغلب وغير متغلب»، بل لأن هناك آلية محاسبة تصلح للجميع، وإذا أراد الحاكم أن يسرق أو يتعدّى فلا رادّ له، سواء أكان تقليدياً أم منتخباً، فالرئيس بوش وغيره من رؤساء الغرب يملكون من وسائل النصب والتحايل، وها هو بوش سخّر كل السياسة الأمريكية ومجالات النفوذ فيها ومؤسساتها السيادية في تحقيق مصالحه الخاصة، سواء المالية أم الأيديولوجية، بل حتى وسيلة الانتخاب فيها من إهدار العقلية الاجتماعية وتزويرها ما يجعلهم قطيعاً يساقون إلى حتفهم من حيث لا يشعرون، من خلال الدولار والإعلام الذي يصوغ عقولهم ويوجّه آراءهم إلى ما يريدون؛ فهم مستبدّون (بس بشياكة)، ومستأثرون لكن بحيل، ولعلّ الأزمة المالية الحالية تكشف جوانب كبيرة من هذا.

المشكلة في قضية «التطوير» في أساليب المحاسبة أو مقوّمات النهضة مجتلبة من نماذج أثبتت فشلها مع بريقها الزائف، وها نحن نقاتل حتى نقع في الأخطاء نفسها، والأمر حقيقة يحتاج إلى «تجديد» في صناعة الوسائل السياسية الحضارية الذاتية التي تصلح أن تكون أنموذجاً عالمياً بعيداً عن استجرار التاريخ أو الانبهار بالواقع.

وليس هناك علاقة تلازمية بين الاستبداد والحكم؛ فالنبي (ﷺ) أرسل الصحابة إلى «ملك» لا يظلم عنده أحد في الحبشة؛ فكونه ملكاً لا يعني أن يكون مستبداً، وعمر بن عبد العزيز (رحمه الله) كان أموياً أتته الخلافة وراثة، ومع ذلك حقّق من العدالة ما لم تحقّقه نماذج الديمقراطيات المعاصرة؛ فالقضية ليست كونه رئيساً أو ملكاً، بل كونه عادلاً أو ظالماً، وكم من رئيس منتخَب أصبح ظالماً جبّاراً ولم يثنه اختيار الناس أن يستبدّ! وكم من ملك لا يظلم عنده أحد!

الكلام يطول.. والموضوع حساس!

زائر الوسطية:

يدور تعليق د. استفهام حول عدم التعويل على مسألة المتغلّب وغير المتغلب، وعدم وجود علاقة تلازمية بين الاستبداد ومصدر سلطة الحاكم، وعرض استشهادات للعدل في ظلّ حكومات التغلب وبعض سلبيات الانتخاب أو الاختيار.

وبادئ ذي بدء أودّ الإشارة إلى حقيقة عرضتها في مقام آخر، وهي أنه في الموضوعات المجتمعية المتشعبة يمكن لأي إنسان الجدال في كل نقطة وخلخلة الرؤية كلها وتمييع كل قضية. وأستأذن أخي الكريم د. استفهام في ألا يتحسس من لغة تعليقي؛ فأنا أودّ أن أكون قاسياً بشأن ثقافة الاستبداد.

ألا ينبثق الاستبداد وعدمه من اختيار الحاكم أو عدم اختياره؟

في الطبائع والسنن المجتمعية لا توجد قوانين رياضية صارمة، ولا أحد يمكنه أن يزعم بعدم إمكانية وجود العدل والنزاهة في حكم التغلب، أو وجود الظلم والفساد في حكم الاختيار.

حين نقول: إن الرجل أقدر بحكم طبيعته على الأعمال الشاقة من المرأة لا يكون هذا الاستنتاج خاطئاً؛ لأن بعض النساء هنا وهناك أقدر من بعض الرجال على ممارسة الأعمال الشاقة. وحين نقول: إن المرأة أشد عاطفة من الرجل فلا يكون هذا الاستنتاج خاطئاً، لأن بعض الرجال هنا وهناك أقل عاطفة من بعض الرجال.

و«طاقة القَدْر» ـ إن صح التعبير ـ التي تنفتح للاستبداد دوماً هي مثل هذه الاستشهادات التي تتابع الحالات الشاذة أو الاستثنائية أو النادرة؛ لتعمي الأبصار عن القوانين والسنن الحاكمة لعالم السياسة. ولعل أبرز من يسوّق لمثل هذه النظرة هم من يطلق عليهم فقهاء السلطان وكتاب البلاط.

على مدى ١٣٨٨ عاماً تكاد تكون قوانين وسنن الاستبداد أوضح من شمس الصيف اللاهبة في قلب الصحراء، وفيها بعض من قتلوا إخوتهم أو آباءهم تحت وطأة شهوة السلطة، ولكن «طاقة القَدْر» الاستبدادية ستجد غيمة منعزلة هنا، وسحابة مرت من هناك، وشجرة سمحت ببعض الظل هنا، وكثيباً رملياً يخفف من وطأة الحر هناك.

في أمريكا، وبعد أقل من شهر، سيضطر جورج بوش «مدير عام العالم، كما يحلو للبعض أن يسميه»، إلى حمل حقائبه وأغراضه، وترك البيت الأبيض والانزواء إلى الظل في مزرعته بولاية تكساس، وذلك لمصلحة آخر قد يكون أوباما، «بحسب الاستطلاعات»، حفيد الأرقاء الآتين من أدغال أفريقيا.

هذا المشهد التاريخي لا يصفع ثقافة التغلب ويجعلها تتوارى خجلاً من سوء استرقاقها للناس؛ فهي ستجد في «عدم الكمال» وفي «إشكالات الوسائل» و«التفاصيل الجزئية» ما يسمح لها بالتعمية على القانون والسنّة التي ستخرج «الرجل الأبيض» من البيت الأبيض، وتأتي بأحد أحفاد «الأرقاء الأفارقة».

في عالم السيف والتغلب لا يختفي العدل بالمطلق، ولا تختفي النزاهة بالمطلق، وهذا هو حال مثال النجاشي ومثال عمر بن عبد العزيز (ﷺ)، وربما نستطيع إيجاد أمثلة أخرى. ولكن هذه الأمثلة تكاد تكون بمثابة الاستثناءات التي تؤكد القاعدة ولا تنفيها. وبالمقابل فإنّ حكم الخلافة الراشدة لم يكن خالياً من الظلم أو الفساد، أو حتى التقاتل، ولكن ذلك يُعدّ من قبيل الاستثناءات التي لا تنفي الطابع العام الإيجابي، الذي تحقّق بفضل عدم اغتصاب الحكم بحدّ السيف، وعدم توريثه للأبناء والأقارب. وهذه القواعد التلقائية يمكن حمايتها بقدر شيوع الإيمان بها، وإثباتها في وثيقة ملزمة (دستور)، ووضع الآليات وإنشاء المؤسسات اللازمة لحمايتها.

حين نقول: حكم السيف أو التغلب فنحن لا نعني فقط لحظة الوصول، بل نعني جملة السنن التي تأتي مع الفرد أو العائلة التي وضعت الأمة تحت سلطتها. كيف يتعامل هؤلاء مع المعارضين والساخطين؟ وكم يمكن أن يتصرفوا في المال العام وفي القضاء؟ وعلى أي أساس يمكن أن يختاروا المؤهّلين للمناصب؟ وكيف يمكن أن يتعاملوا مع حرية الرأي؟ وهل أولويّاتهم هي أولويات الناس؟ وكيف يمكن محاسبتهم؟

كقاعدة عامة لا يستطيع الحاكم المتغلّب أن يتعامل مع المعارضين إلا بالقمع أو محاولة شراء الذمم، وإلا فقد يفقد حكمه. لا يستطيع الاعتماد على الأكفاء؛ لأن الحفاظ على حكمه يتطلب البحث عن الموالين. لا

يستطيع أن يفرّط في السيطرة على المال العام؛ لأنّه أحد أهم مصادر قوته وقوة الموالين له. لا يستطيع السماح باستقلال القضاء؛ لأن القضاء قد يأتي على تصرفاته وتصرّفات عائلته والمقربين منه. لا يستطيع السماح بحرية الرأي إلا ضمن عدد من الخطوط الحمر؛ لأنّ حرية الرأي قد تضع سلطاته وتصرفاته وتصرفات أقاربه والمحسوبين عليه في العراء. آفاق المداهنة والنفاق والارتزاق تنفتح على مصراعيها. والكثير الكثير الذي يمكن قوله بشأن سنن التغلّب والعوامل الضاغطة على سلوك وتصرفات الحاكم المتغلّب.

وكقاعدة عامة: فإنّ الحاكم المختار يضع مستقبله ومصيره بيد الناس، وهذا يؤدّي إلى تغيير القواعد كلها ووضع السلطة بيد الناس، وإن لم ينجحوا في ذلك فسيعودون إلى دائرة حكم التغلب.

في عالم السياسة لا تنشأ الفوارق من الصلاح الشخصي لهذا الحاكم، والفساد الشخصي لذلك الحاكم، فهذه ثقافة ما قبل العلم وما قبل الوعي السياسي.

الفوارق الكبرى تنشأ من مصدر السلطة: إما السيف والدبابة (التغلب)، وإما الأمة (الاختيار)، وأمامنا التاريخ بطوله والحاضر بعرضه، شريطة أن نبتعد عن ملاحقة الحالات الشاذة والاستثنائية والنادرة.

وإذا لم تكن الفوارق ناشئة عن هذا القانون الصارم فكيف نفسّر أحاديث الرسول الكريم التي أدانت حكم التغلب وأدانت مؤسسيه وأدانت دعوته؟ وإذا كنا نأخذ برأي الأمة في أبسط المسائل، ونعتبر ذلك مصدراً من مصادر التشريع ـ وأعني هنا الإجماع ـ فلماذا لا نأخذ برأي الأمة في أهم القضايا الكبرى، وهي القضايا العامة التي يحتكرها السياسي؟ وكيف يكون أمر المسلمين شورى بينهم إذا كانوا خاضعين لحاكم متغلّب؟

الموضوع طويل وعميق، وقد يكون لي عودة إليه.

د. استفهام:

أزعم أن الأخ زائر الوسطية لا يزال يتكلم في «النماذج» الذهنية التي تشكّل في نهايتها (الأفلاطونية الزائرية) المحدثة، التي تقع في ذهن المفكّر وهي بعيدة عن الواقع أقصى درجات البعد.

حين نتحدث عن ثنائية «التغلّب» و«الاختيار» فإننا نتحدث عن نموذجين بشريين لم يكونا حكراً على أمة من الأمم، ولكن إذا رجعنا للتاريخ لن نجد النموذج الاختياري الذي يمكن أن تشرئب إليه أعناق الناس، بل تخضع له تعظيماً وإجلالاً، إلا في العهد الراشدي الذي وقع فيه الاختيار بأغلبية الأمة على الحاكم، ثم بعد ثلاثين سنة بدأ الملك والتغلّب إلى يومنا هذا، أما إذا نظرنا إلى الضفة الأخرى في الحضارة الغربية فنجد أن النموذج كان في بدايته تأسيسياً معرفياً، بعيداً عن الواقع بحكم الحكم «الملكي» الذي سقط مع الثورات الحديثة في الغرب، مع بقاء عدد من الملوك لا يزالون يأكلون الطعام ويمشون في الأسواق؛ فهل فعلاً استطاع الغرب أن ينتقل من «الاستبداد» إلى «العدالة» من خلال (الاختيار)؟

إنني أتحفظ كثيراً على مبدأ «الاختيار» المعاصر في الديمقراطيات كلها، وخصوصاً في المجتمع الأمريكي، وعندي أن هذا النموذج ليس نموذجاً صالحاً للطموح لما يكتنفه من «قتل» للعقل الاجتماعي؛ فالرجل الأمريكي يشعر دائماً مع هذا النموذج بشيء من التوتر، بل التوثب إلى الاختلاف والترصد وإقامة حكومات الظل، التي تكيد لخصومها في الصباح والمساء، وخاصة حين ننظر إلى واقع حزبَي الحكم الديمقراطيين والجمهوريين في أمريكا، والذي تدل التجربة عليه أن هذا النموذج لا يحقّق «الاختيار» لأي شخص في أمريكا؛ لأن الجمهوري سيسخط عليه أكثر من نصف المجتمع الأمريكي، فإن فاز الديمقراطي فإن النصف الآخر سيظل ساخطاً حتى يتمكن من الإطاحة بخصمه، ولك أن تتابع الانتخابات الحالية في أمريكا حتى تتجلى لك قضية قتل العقل الاجتماعي، حين يكون صوت البقال الجاهل مثل صوت البروفسور العالِم، فإذا ما أسقطنا من المعادلة أولئك المحايدين الذين لا يدخلون في العملية الانتخابية من الأساس؛ واعتبرنا هؤلاء يشكلون عشرين في المئة من المجتمع، ثم أضفنا لهم الأربعين من المعارضين للحزب الفائز؛ فسنكتشف أن الحكم هو بيد ٤٠ في المئة من المجتمع الذي رشح الحزب الفائز... فأي اختيار هذا؟

إن الرجل الذي يعيش في أمريكا لا يهمه أن يفوز ماكين أو أوباما[(١)]،

---

(١) حصلت هذه المناظرة قبيل انتهاء الانتخابات الأمريكية التي أصبح فيها أوباما رئيساً للولايات المتحدة.

بالقدر الذي يهمه أن تتحقق له أسباب المعيشة والكرامة، ولو تحقّقت له هذه الأمور في ظلّ أي حكومة أو رجل فليس حريصاً أبداً على أن يغيره بعد أربع سنوات؛ لأنه سيشعر بأن كل أربع سنوات سوف يعيش حالة من الفوضى والترقب، ثم يكتشف أن الفوز هو بيد من يملك الدولارات أكثر، ومن يملك القدرة على إدارة الحملة الانتخابية النفسية باحتراف، ومن تكون أسنانه بيضاء لامعة، ومن يحسن الوقوف أمام الكاميرا ويكون له مزيد من كاريزما الحضور، فهو مجتمع دجّنه الإعلام حتى أصبح عبداً له، يوجّهه فيتوجه؛ فيُقتل من حيث لا يدري.

ثم إننا إذا نظرنا إلى واقعنا نحن في «السعودية»؛ فأرى أن طرح قضية «التغلّب» تحتاج إلى إعادة نظر بحكم الاستقرار السياسي الذي هو مكسب مع بعض الملحوظات، بينما نجد أن الدستوريين أو الإصلاحيين الاستئصاليين يحاولون أن يوقعونا في خيار غيبي لا ندري ما محصّلته، وبدلاً من التوجه إلى تحقيق الإصلاح للواقع كما هو بدأنا ننظر إلى الأفلاطونيات الموهومة الموعودة، وهم كمن يأخذ من رجل سيارته التاكسي ويعده بلكزس، ثم يخسر التاكسي ولا تأتيه الـ(ليكزس)، وعليه فإنني أرى أن الإصلاح السياسي يأتي من خلال تعميق البعد «الشوري» في البلد، من خلال تفعيل أهل الحل والعقد (كما في الفقه السياسي الإسلامي)، الذين يستطيعون تحقيق المكاسب للناس، وتطويق الفساد، والقيام بدور المحاسبة، وهذا لا يأتي إلا بالصلاحيات المضافة إلى المجلس ـ حتى لو لم يكن هناك انتخابات لا جزئية ولا كلية ـ، ووضع الآليات التواصلية بين الجمهور وأهل المجلس؛ للنظر في الاحتياجات والملحوظات الاجتماعية، والبت في مسائل الأمن الاجتماعي وتحقيق العدالة، وغيرها من الملفات الكبرى التي يحتاج إليها البلد في هذا الوقت، بدلاً من نمذجة الإصلاح الذي لا يسمن ولا يغني من جوع. . .

هذه مقدمة. . . وسأعود لبعض نقاطك الأخرى. . .

شكراً لك!

زائر الوسطية:

لهذا ينجح الاستبداد!!

اقتباس من تعليق د. استفهام:

(أزعم أن الأخ زائر الوسطية لا يزال يتكلم في «النماذج» الذهنية التي تشكل في نهايتها (الأفلاطونية الزائرية) المحدثة، التي تقع في ذهن المفكر، وهي بعيدة عن الواقع أقصى درجات البعد.

وهذا لا يأتي إلا بالصلاحيات المضافة إلى المجلس ـ حتى لو لم يكن هناك انتخابات لا جزئية ولا كلية ـ.

الواقع أنني لا أتحدث عن نماذج على الإطلاق، بل أتحدث عن قيم: (الشورى، المساءلة، المحاسبة، الحرية، استقلال القضاء...)، وأرى أن هذه القيم لا يمكن أن تتحقّق على نحو يرضي الله ثم يرضينا إلا بالاختيار.

أنت ترى يا أخي د. استفهام أن الإصلاح يمكن أن يتحقّق عن طريق التغلب، وأن أفكاري بعيدة عن الواقع أقصى درجات البعد.

من هنا يا د. استفهام أؤكد أن الإشكالية إشكالية ثقافية؛ فطالما أنك ترى أن قيم الشورى والمساءلة والمحاسبة واستقلال القضاء وحرية النقد يمكن أن تتحقق عن طريق أهل السيف والدبابة؛ فالإشكالية بالفعل إشكالية ثقافية، ويجب أن نعيد دراسة تجارب التاريخ وعلوم السياسة والنفس والاجتماع؛ لنحرر المفاهيم أولاً من هذه القناعة التي لا يحتاج الاستبداد إلى أكثر منها.

وإذا كانت هذه هي نظرة الدكتور استفهام فكيف يمكن أن تكون نظرة البسطاء والعامة؟

هذا يؤكد أن هناك جهداً هائلاً يجب بذله في طريق الإصلاح الثقافي؛ فالعيش الطويل في ظلّ ثقافة الاستبداد يخلق اعتياداً عليها وألفةً معها، مثلما يحدث للسجناء حين يتمّ إطلاق سراحهم بعد فترات طويلة من الاعتقال، أو مثلما يحدث للأرقّاء (العبيد) في بدايات التحرير. وكما قال الشيخ عبد الرحمن الكواكبي (رحمه الله) في كتابه طبائع الاستبداد ما معناه: «إن

الاستبداد يصل بالناس إلى حد تحويل ميولهم الطبيعية من طلب الترفّع (الرفعة والعلو) إلى طلب التسفّل، كالأجهر حين يرى النور»!!

النقطة الثانية الأخطر هي القول: إن أفكار الإصلاح عن طريق الاختيار «بعيدة عن الواقع أقصى درجات البعد»، وكأن دور الثقافة هو شرعنة الواقع، وكأن دور الثقافة الدينية هو أن تنسجم مع الواقع الاستبدادي.

إن دور الثقافة هو إصلاح الواقع حتى ولو على المدى البعيد، ودور الثقافة الدينية المفترض هو التنفير من الواقع المناقض لها وعدم إضفاء المشروعية الدينية عليه، وحفز الناس على الانشداد إلى القيم، والسعي إلى تحقيقها ولو بعد وقت طويل.

وهذه ليست دعوة للثورة الهوجاء أو التغيير القسري، بل هي دعوة إلى الإصلاح الثقافي والبعد عن هذه المكيافيللية، كلّما تعلق الأمر بالحكم والسياسة.

نعم، أنا ممن يدعون بقوة إلى البعد عن العنف، وأرى أن أي تغيير في ظلّ الثقافة السائدة لن يأتي بالأفضل، بل سيأتي بالعقول ذاتها أو يأتي بالأسوأ، ومن هنا أؤكد أن الإشكالية إشكالية ثقافية.

لنصلح الثقافة أولاً، ولا نتهم هذا الإصلاح الثقافي بأنه مثالية؛ فالثقافة بطبعها كلها تنظير وجهد باتجاه تطوير الرؤية والوعي. والانحراف كله والتخلّف كلّه يأتي من محاولة شرعنة الأوضاع غير المشروعة، أو الظنّ بأن الثقافة والدين إذا لم يتعاملا مع الحاضر الآسن فهما تنظير.

لماذا لا نقول هذه الحجة (التعامل مع ضغط الواقع) على صعيد قضايا المرأة والتعامل مع غير المسلمين؟!

لماذا نلوم الذين يتحدّثون عن المصلحة وضغوط العصر في مثل هذه القضايا، بينما نرفع الحجج ذاتها حين يتعلق الأمر بأهل الحكم؟

لماذا نتمتع بهذه الميكيافيللية الهائلة في شؤون السياسة، بينما في شؤون المجتمع ومع البسطاء والعجائز نظهر بأقوى درجات المثالية والتشدد واختيار أضيق الآراء وأشدها، حتى ضمن المذاهب الإسلامية؟

هذا هو أثر ثقافة الاستبداد، وهذا هو ما يؤكد الحاجة الماسة إلى الإصلاح الثقافي قبل كل شيء.

في قضايا دمج المعارف والرئاسة، وفي قضية مثل قيادة المرأة للسيارة، وفي قضية مثل كشف وجه المرأة، أو بعض تصرفات المراهقين الطائشين من عامة الناس نجد ذعراً هائلاً وحراكاً دينياً منقطع النظير، وإصراراً على المثالية، على الرغم من أنه توجد آراء مختلفة بشأن هذه القضايا ضمن إطار الرؤية الإسلامية. بينما أن يكون المال العام سراً من الأسرار، وأن يتعرض لأسوأ ألوان الاستنزاف والنهب، وألا يكون للمجتمع أي رأي في أي شأن دنيوي مهم، ولا أية قدرة على محاسبة مسؤوليه ووزرائه، حتى لو أتوا بالموبقات؛ فهذا لا ينبغي أن يكون مصدراً للذعر الهائل ولا للحراك الديني، ولا محلاً للإصرار على المثالية، على الرغم من أن الدين والأخلاق ضدّ هذه الأفعال، والرسول (ﷺ) أعلن أن هذا هو سبب هلاك الأمم من قبلنا، (محاسبة الضعيف وترك الشريف)[٢].

قد يقول د. استفهام: إن الناس لا يرضون بانحرافات سادتنا وكبرائنا، ولكن المشكلة أنه لا يرفض التسليم بأن هذه الأفعال من لوازم حكم التغلب إلا في الحالات الشاذة التي لا حكم لها، بل إنّه يعوّل على تفضل وتكرّم رجل السياسة بإعطاء «الصلاحيات المضافة إلى مجلس الشورى حتى لو لم يكن هناك انتخابات لا جزئية ولا كلية».

ومرة أخرى، هذا يثبت كم نحن بحاجة إلى الإصلاح الثقافي وتطوير الوعي السياسي لفتح العيون على القوانين والسنن الحاكمة لعالم السياسة.

ولننظر بالله إلى أين وصلت المفارقة؟ فهذا المتغلب الذي يؤسّس حكم التغلب، ويرى د. استفهام أن المشكلة لا تعود في الأصل إليه، لو أنّه لم ينجح في تغلّبه فسيقام عليه حدّ الحرابة، ويعتبر من المفسدين في الأرض بموجب الفقه الديني.

ولكن، لمجرد أنه نجح في تغلّبه، وليس لأنّه لم يقم باغتصاب أمر

---

(٢) يشير إلى حديث المخزومية وهو في البخاري برقم: (٣٧٣٣).

الأمة، سيصبح ولي الأمر وأمير المؤمنين والخليفة، ومن لا يمثل سلوكه فارقاً في حياة الناس وفي إصلاح الأوضاع.

ومن جديد، أرجو ألا يتمّ الخلط بين معطيات الواقع الراهن وبين متطلبات الإصلاح الثقافي، التي تعني بناء الحلم وتطوير الوعي، وتصحيح المدارك من دون الدخول في صراع مع الواقع الراهن.

بل إننا أمام فرصة تاريخية للإصلاح الثقافي لم تتوفر على مرّ العصور، وذلك بسبب ثورة الاتصالات والمعلومات، فنحن الآن نتحاور ونتباحث حول الثقافة السياسية، على نحو لم يكن متاحاً على الإطلاق طوال تاريخنا.

قبل الإنترنت لم يكن ممكناً الحديث عن الشؤون السياسية إلا بثمن باهظ، وحتى إن أمكن الحديث فإن فرص النشر كانت متعذرة أو محدودة، كانت قبضة حكام التغلب على عالم الأفكار محكمة؛ ما أدى إلى اضمحلال الوعي السياسي وبقاء تراثنا الفقهي فقيراً على المستوى السياسي، ومشحوناً بثقافة الاستبداد.

ولنا أن نتصور أنه خلال تاريخنا أتيح لجنود وولاة لا هم في العير ولا في النفير، أن يؤذوا رمزاً بوزن الإمام مالك (رحمه الله) وأتيح لجنود بسطاء أن يسجنوا ويجلدوا رمزاً مثل الإمام أحمد بسبب اختلاف الرأي في قضية غير سياسية، وأتيح لجنود وولاة هامشيين أن يسجنوا رمزاً مثل الإمام ابن تيمية إلى أن مات في السجن.

وإذا كان هذا قد حدث لأئمة مثل مالك وأحمد وابن تيمية، وفي قضايا معظمها غير سياسية؛ فكيف لنا أن نتصور وضع الناس العاديين، خصوصاً حين يتعلق الأمر بشؤون السياسة؟

المدينة المنورة استبيحت ثلاثة أيام بلياليها للجنود المرتزقة، بما فيها من تابعين وبما فيها من بقية الصحابة. الكعبة قصفت بالمنجنيق، كانت الشبهة تكفي للإطاحة بأي رأس، حتى القبور نبشت لإشفاء غليل بعض حكام التغلب من بعضهم.

الحكام العرب حالياً يكادون يختلفون حول كل شيء، وينهلون من مشارب شتى، ويرفعون رايات متفرقة ويتمسحون بأيديولوجيات متباينة،

ولكنهم على المستوى السياسي يحققون وحدة تكاد تفوق الوصف.

هذا رئيس وهذا ملك وهذا أمير وهذا سلطان، هذا علماني وهذا إسلامي وهذا بعثي وهذا ناصري. هذا سني وهذا شيعي وهذا علوي وهذا إباضي، هذا يلبس بدلة مدنية وهذا يلبس ثوباً وعقالاً، وهذا يلبس بدلة عسكرية. هذا تابع لأمريكا، وهذا تابع لفرنسا، وهذا تابع للاتحاد السوفياتي سابقاً، وهذا تابع لإيران.

وعلى الرغم من هذه البانوراما الأسطورية فإنهم كلهم يقمعون ويحتمون بالقوة البوليسية أو بالأجنبي، وكلهم يستولون على المال العام وعلى المناصب، وكلهم يستتبعون القضاء، وكلهم يورّثون المناصب، كما تورث التحف والمقتنيات، وكلهم فوق المساءلة والمحاسبة والنقد، وكلهم عباقرة أو متفردون في الخطاب المسموح به.

وحين نسأل لماذا هذه الوحدة العجيبة على مستوى الأداء السياسي على الرغم مما بينهم من اختلافات في المشارب والخبرة والسن والكفاءة والأزياء واللهجات؟ فإننا سنجد الإجابة عند القانون الذي لا يقيم له الدكتور استفهام وزناً، وهي قضية اغتصاب الحكم أو وراثته من الآباء والأجداد.

أنا أفهم أن يتحفظ الدكتور استفهام حول وسائل الاختيار، ولكنني أفهم هذا التحفظ حين يساق في إطار التسليم الراسخ والمبدئي بحق الاختيار، بحيث يكون الطموح هو تحسين وتطوير وسائل الاختيار. أما في السياق الذي عرضه الدكتور استفهام فتحفظاته لا تخدم إلا ثقافة الاستبداد، وتحسين وجه حكم التغلب القبيح. وإذا كان جزءاً من المجتمع الأمريكي هو فقط الذي يوصل الرئيس فهذا لا يخلّ بوجود قانون الاختيار والمحاسبة والمساءلة، سواء لدى المؤيدين أو المعارضين، أو وجوده كحق لدى الممتنعين عن التصويت، مثلما أنه لا يصح القول بعدم وجود الاختيار في الخلافة الراشدة، بحكم أن الأمر كان مقصوراً على المهاجرين والأنصار، ومثلما أنه لا يمكن التشكيك بمشروعية وصولهم بحكم أنه كان بين المهاجرين والأنصار من لم يؤيد بعضهم.

القضية تكمن في الوصول السلمي الخاضع لرأي المجتمع، سواء كان المجتمع كله أو بعضه. أما الحاكم المتغلّب الذي يغتصب إرادة الأمة بحد

السيف أو الدبابة، أو يرث هذا الاغتصاب؛ فيكفي أنه لو كان قد فشل في تغلّبه لأقيم عليه حدّ الحرابة بموجب الفقه الإسلامي، أو أعدم بتهمة الخيانة العظمى بموجب الفقه الوضعي.

كيف انقلب حال هذا «المحارب» و«المفسد» أو «الخائن» إلى أن أصبح أمير المؤمنين أو صاحب الفخامة أو الجلالة أو السلطان أو السمو؟

الثقافة بما فيها الثقافة الدينية، كان يتم تدجينها لمسايرة الواقع، وإن لم تسايره فإن من السهل الإتيان بفقهاء بلاط وكتاب يجعلون ثقافة المجتمع هي ثقافة التغلب.

وسبحان الله، فحتى في المجتمع الذي يعلي الراية السلفية، ويكثر لدى أتباعه الاحتجاج بقال الله وقال الرسول، تنزوي أقوال الله وأقوال الرسول بشأن الحكم إلى الظل، وتحلّ محلّها المقولات الميكيافيللية والنفعية وضغوط الواقع والنظرة الراهنة.

الله يقول عن المؤمنين: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨]؛ فكيف يحقّق المسلمون هذا التكليف، بينما أهم أمورهم «الحاكم، ومن ثَمّ المال العام والمناصب والقضايا الدنيوية الكبرى»، لا رأي لهم فيها ولا اختيار؟

الرسول أخبر أنه بعد الخلافة ملك[٣]، ووصفه في أحاديث أخرى بأنه ملك عضوض وحكم جبري[٤]، وأخبر بأن الحكم هو أول عرى الدين التي يتم نقضها[٥]، ووصف مؤسسي الملك بأنهم فئة باغية تدعو إلى النار أو إلى سبب من أسبابها، وعلى الرغم من ذلك فإنّ أبرز رافعي راية السلفية وشعار قال الله وقال الرسول، هم أبرز المدافعين عن ثقافة التغلب وسنن المُلك، بل إن هذه الأحاديث شبه غائبة عن الأذهان بفعل سطوة الاستبداد وأهله.

إن الله لن يغير ما بنا حتى نغير ما بأنفسنا، وهذا مرة جديدة يؤكّد مقدار حاجتنا إلى الإصلاح الثقافي لتغيير ما بنا من ثقافة الاستبداد.

---

(٣) الترمذي في الفتن وحسنه ٥/ ٨٢ (٢٢٢٦)، وأحمد (٥/ ٢٢٠).

(٤) أحمد ٤/ ٢٧٣ (١٨٦٩٧)، وقريب منه عند الدارمي (٢١٤٦).

(٥) أحمد (٢٢١٦٠)، وابن حبان مع الإحسان (٦٧١٥).

د. استفهام:

أخي الكريم زائر الوسطية:

أعلم يقيناً أن الحديث عن «العدالة، والشورى، والاختيار، وغيرها من القيم»، شيء يبهج النفوس، ويدغدغ العواطف، ويهيم بالتائه الولهان المتطلع إلى واقع أفضل، ولكنها في النهاية تحتاج إلى أسس مبدئية في لحظة «الانطلاق»، من مبادئ الإصلاح مراعية ظروف الواقع، غير متعالية على إشكاليته ووضعه الراهن.

تقول:

اقتباس من كلام زائر الوسطية:

«الواقع أنني لا أتحدث عن نماذج على الإطلاق، بل أتحدث عن قيم «الشورى، المساءلة، المحاسبة، الحرية، استقلال القضاء»، وأرى أن هذه القيم لا يمكن أن تتحقق على نحو يرضي الله ثم يرضينا إلا بالاختيار».

والواقع أنك لا تتحدث عن هذا البتة؛ فالمنطلق الأساس في الموقف من قضية الاختيار: البيعة (التي تسميها أنت بفقه التغلب)، وما سوى ذلك تبع لها، ولو نظرنا إلى واقع «الديمقراطيات» المعاصرة لوجدنا أن «الاختيار» ليس آلية في كل شأن سياسي أو اجتماعي، فالوزراء لا يختارون، وقيادات الجيش لا يختارون، وغيرهم، مع أن الوزراء هم الذين يمثلون ـ في الغالب ـ نقطة التماس مع شؤون الناس وحاجاتهم، التي تشكل لهم الأولوية في الحياة، بعيداً عن الطموحات السياسية، أو الألاعيب الحزبية الوصولية.

إننا إذا نظرنا إلى مآلات الأفكار؛ فإن كان تأصيلياً للانطلاق من الشأن الواقعي كما هو والبدء بمسائل الإصلاح، بناء على الانطلاق من الوضع القائم؛ فأنت تسمّي هذا ترسيخاً لمبدأ «الاستبداد»، وفي مقابل ذلك فإنني أستطيع أن أصف من يطرح قضية «الاختيار» بترسيخ مبدأ «الثورة» والتهوّر والمراهقة السياسية، التي لن تجدي نفعاً في مثل واقعنا؛ فالنظر إلى المآلات لعله من إفرازات المبالغة في «سد الذرائع» الذي تسلل إلى عقول المتحررين من المفكرين.

إنني لا أوافق من يقول: إن هناك فصاماً بين الإصلاح السياسي والوعي الديني؛ لأن الحراك في هذا الأمر لا بد من أن يؤسَّس على قاعدة فكرية متينة، قد تكون مرجعيتها في أحيان «فكرية محضة كقيم الديمقراطية المعاصرة أو الفقه السياسي الغربي»، وقد تكون مرجعيتها «شرعية» تعتمد في النظر على التعامل مع الوضع القائم، بناء على «الأسس الفكرية» للسياسة الشرعية، التي ترتب الأمر بين «الحاكم والمحكوم»، وتناقش قضايا الطاعة والبيعة والجماعة وقضايا الأمة العامة، وغيرها من القضايا المبثوثة في كثير من كتب التراث الإسلامي، والضرب صفحاً عن هذا التراث بحجة ترشيح نموذج فكري وضعي، لا يستقيم مع دعوى الإصلاح، وهذا ما أسميته بـ «التعالي عن الواقع» والغرق في النمذجة، وتجاوز الأسس «الدينية»، في هذا الأمر لا يمكن أن يكون حلاً، لا من طرف من يرى الانفصال ولا من طرف من يرى الإدانة، وأن التأسيس الشرعي هو السبب في إعاقة المسيرة الإصلاحية في البلد.

ولأني أؤمن بمرجعية «الكتاب والسنة» على قواعد السلف في النظر والاستدلال، ولأني لا أستجيب لمطالب العلمانية في تحييد الديني عن الشأن السياسي، ولأني أؤمن بشمولية النموذج الإسلامي وصلاحيته في أطره العامة؛ فإنني أؤكد إمكانية الاستفادة من التأسيس الديني في الانطلاق نحو إصلاح الواقع، والوصول إلى نتائج مرضية للجميع، مع الاحتفاظ بالقواعد الشرعية والحقوق الآدمية، وإقامة العدل والمقاربة إليه بقدر الإمكان.

والشريعة في مبناها الأصلي قائمة على «المقاربة» لا على «المطابقة» في تحقيق الطموح، (سددوا وقاربوا)[٦]، وهذا يقتضي الخلوص من النموذج المثالي الخيالي الذي تأباه الطبيعة البشرية والحراك الاجتماعي في التاريخ والواقع، وتأباه سنة «التدافع» في الأرض، ويأباه العقل المستقيم؛ فإنّي أرى أن الإسلام قد رسّخ مبادئ المقاربة، التي توصل إلى ما يصلح الحال من دون الإغراق في خيال المدينة الفاضلة، ولو كان هذا مقصوداً ذهنياً أو واقعياً في مسيرة البشر لمنّى النبي (ﷺ) به صحابته وبشّر به أمته، ولكنه يدرك بما أطلعه الله من الغيب أن الأمة سوف تنتقل من «الخلافة» إلى الملك

---

(٦) البخاري برقم: (٣٩).

العاض والجبري[7]، إلى أن تعود في آخر الزمان خلافة على منهاج النبوة، ولا يعني هذا أن الأزمان ستكون كلها عاضّة؛ فقد جاء عمر بن عبد العزيز (رَحِمَهُ اللَّهُ) بعد بطش الحجاج، وجاء في أزمان الأمة ملوك لا يظلم عندهم أحد، ولكن السياق الحضاري للأمة يبدأ من نقطة (وهي اللحظة التاريخية للأمة)، ثم ينزل ـ كمؤشر الأسهم ـ ولكنه يمر بلحظات ارتفاع وتصحيح، ـ كما هي فكرة مالك بن نبي (رَحِمَهُ اللَّهُ) في التصوّر للسياق الحضاري ـ إلى أن تأتي اللحظة الخلوصية وهي لحظة «الخلافة»، والتي ترى أنت أنها (الاختيار) والانفتاح على الديمقراطية، وبهذا يتفق زائر الوسطية مع الفكر الجهادي المعاصر، الذي يلهث لهدم الحكومات القائمة للوصول إلى لحظة «الخلافة»، ولكنه لا ينظر إلى المسألة بمنظور غيبي إخباري، بل ينظر إليها بنظرة «الطلب الشرعي»، وأن إقامة الخلافة مطلب ضروري وعيني على الأمة.

الذي أريد قوله: إن المطلب في الإصلاح وحتى يكون نموذجياً «الأقلمة»، التي ينطلق منها الإنسان من دون اللجوء إلى الحلول الجذرية... مع مراعاة المقاصد العليا لهذه القضية؛ فالناس تريد من الإصلاح حياة كريمة، يأمن فيها الإنسان على نفسه، ويتمتع ويأكل من رزق الله، ويوفر لنفسه الحاجات الضرورية، ويشعر بقيمته وكرامته الإنسانية في جو من الحرية التي تشعره بهذه المكانة التي منحها إياه خالقه، وعندما يتحوّل الإصلاح ليكون وسيلة إلى سلبه كل ما يملك فإنه ينقلب على رأسه، ويتمنى لو بقي على عوزه وبيده لقمة يأكلها، وكم تمنى أهل الصومال أن يظلوا على عهد الاستبداد، بدلاً من حياة الضنك والشدة التي عاشوها بعد الطاغية سياد بري، وهم الذين ثاروا عليه مطالبين بالحرية والديمقراطية.

ولا ننسى في هذا كله أن الشريعة قد حدّدت حدوداً للسمع والطاعة، ولم تكن قضايا السمع والطاعة يوماً من الأيام ترسيخاً لمبدأ الاستبداد وسلب الحقوق وانتهاك الكرامات، ولا يمكن لأي رجل عاقل يعرف الشريعة ويقرأ القرآن أن يقبل أن يكون القرآن نفسه الذي يقول: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [الإسراء: ٧٠] أن يرسخ مبدأ الاستعباد والذل، ولكنه ينطلق من مبدأ

---

(٧) تقدم قريباً تخريجه.

تحقيق المصالح وتكميلها، ودرء المفاسد وتقليلها، مع إقراري بأن بعض «التأصيل»، يؤدي في نهايته إلى ترسيخ الاستبداد باسم «السلفية»، ومنهج السلف من هذا براء.

أما مسائل الاختيار وغيرها فلا خلاف فيها في ظل اعتبارات الوضع القائم لا التعالي عليه، مع تحفظي ـ كما ذكرت سابقاً ـ على أن مبدأ «الاختيار» صالح لأن يكون كليّة تؤسس لفكرة الإصلاح؛ لأني أرى أن الاختيار ليس هو الذي أنجح مساعي الغرب، بل الحرية والانطلاق في الإبداع وإعطاء العقل حقه من العمل والفكر هي التي حقّقت لهم ما لم تحققه الديمقراطية، وها هي مصر اليوم تعيش في ظلّ الأحزاب العلمانية حياة بائسة، وترى أن عهد الملكية أحسن من العهد الجمهوري بألف مرة، بل يتمنون لو يعودون إلى الملكية.

أما لو أردت أن أسهب في الحديث عن مثالب الواقع فلا شك هي كثيرة، ولكن النقاش ليس في هذا، بل كيف ننطلق جميعاً بلا استثناء للإصلاح الذي في النهاية سنستفيد منه جميعاً.

بقي أن أشير إلى فكرة الكواكبي في **طبائع الاستبداد**، أو حتى القصيمي، في كتاب **لئلا يعود هارون الرشيد**، لم تصل إلى مستوى النظرية التي تنتظم في سياق فكري محكم، بل هي انطباعات أفرزتها ضغوط الواقع؛ فعدت على نظرات يظن أصحابها أنها معايير يحاكم الواقع والتاريخ إليها.

لي عودة إن شاء الله...

زائر الوسطية:

تعليق أخي الكريم د. استفهام يؤكد مرة أخرى أن إشكالية الإصلاح السياسي هي إشكالية ثقافية في المقام الأول، ولننظر إلى حجج د. استفهام وإلى أين تقود هذه الحجج.

اقتباس من كلام د. استفهام:

«أخي الكريم زائر الوسطية:

أعلم يقيناً أن الحديث عن «العدالة، والشورى، والاختيار، وغيرها من

القيم»، شيء يبهج النفوس، ويدغدغ العواطف، ويهيم بالتائه الولهان المتطلع إلى واقع أفضل، ولكنها في النهاية تحتاج إلى أسس مبدئية في لحظة «الانطلاق» من مبادئ الإصلاح، مراعية ظروف الواقع، غير متعالية على إشكاليته ووضعه الراهن...».

نحن نتحدث عن الإصلاح الثقافي، إصلاح ما في الأذهان، ولكن د. استفهام يحتجّ بالواقع وظروفه وإشكاليته ووضعه الراهن، وكأننا نتحدث عن تغيير الواقع وتبديله.

نحن لم نصل إلى نقطة الحديث عن الواقع وتغييره، بل نتحدث عن سبب المشكلة، تشخيص أصل الداء: هل يكمن في الجذور الثقافية للاستبداد أم في مجرد إرادة السياسيين وخياراتهم؟

هذا الزجّ بالواقع وظروفه ووضعه الراهن يصلح للرد على من يتحدّث عن تغيير الواقع، أما حين يتمّ الزج به في معرض النقاش حول مجرد تفسير أصل الداء وتشخيصه فهذا الزجّ لا يؤدّي إلا إلى قطع الطريق على تعرية أصل الداء وتحديد منبع المشكلة، (ثقافة التغلب وإضفاء المشروعية على اغتصاب أمر الأمة).

وهذه آلية سجالية من آليات الدفاع عن ثقافة الاستبداد التي تؤدي إلى تغييب الوعي وخلط القضايا وإبعاد العيون عن إبصار مصدر المشكلة.

أنا أعلم يا أخي د. استفهام أن الواقع لدينا وفي كل الدول العربية لا يحتمل اختيار الحاكم؛ لأن ما في أذهاننا لا يخدم ولا ينتج حالة الاختيار، ومن هنا فأنا أدعو إلى مراجعة وتصحيح هذا الوعي وهذه الثقافة القابعة في الأذهان؛ فلماذا الاحتجاج بالواقع هنا وكأنني أدعو إلى الانطلاق مباشرة نحو تغيير الواقع؟

الواقع أن إحدى المعلقات على النقاش تطرح إشكالية الواقع في سياقها الصحيح بحسب فهمي، فهي تتحدث عن صعوبات الإصلاح الثقافي في مواجهة هيمنة أهل السياسة، ورسوخ الثقافة الدينية المتعايشة مع حكم التغلّب.

وهذه إشكالية في محلّها فعلاً، أما أخي الكريم د. استفهام فهو يطرح

إشكالية الواقع ليس للتعريف بصعوبات الإصلاح الثقافي بل لأنه لا يؤمن أصلاً بالمشكلة الثقافية على النحو الذي نطرحه، فهو يسلّم بمنطلقات الثقافة السياسية السائدة، ولا يرى أن التغلب يعدّ مشكلة أو خروجاً على المشروعية الدينية الصحيحة.

وطالما أنّ د. استفهام يسلّم بمنطلقات الثقافة السياسية الشائعة منذ اغتصاب أمر الأمة، ولا يرى أن التغلّب يعدّ خروجاً على المشروعية الدينية الصحيحة؛ فمن الطبيعي أن ينقل النقاش من تحديد أصل الداء إلى صعوبات الواقع؛ لأننا نثير الشك حول مشروعية ما يراه مشروعاً.

حسناً يا أخي د. استفهام، لنفترض أننا نتحدّث عن رؤية للواقع بعد مئة عام، لنفترض أننا نتحدّث عن مصر أو سوريا أو تركيا بعد مئة عام.

إن أردت أن تحدّد لهم طريقة الحكم الشرعية التي يلزمهم التهيؤ لها وإتاحة الفرصة للوصول إليها بعد مئة عام؛ فماذا ستقول لهم: الاختيار أم التغلّب والتوريث العائلي؟

من الآن، إلى أين يتجّه وعيهم ورؤيتهم وجهودهم وحلمهم المستقبلي: إلى الاختيار أم إلى التغلب والتوريث العائلي؟

هم فقط يريدون منك تحديد التكليف الشرعي الذي يلزمهم العمل من أجله والتأسيس له، والدفع باتجاهه على مدى مئة عام قادمة.

هنا لا أعتقد أنك تستطيع الاحتجاج بالواقع وإشكالياته، ووضعه وصعوباته؛ فنحن نتحدث عما بعد مئة عام.

وإذا أخلصت في تأمل هذه الفرضية فستكتشف أن حديثك عن الواقع وإشكالياته وصعوباته في سياق حوارنا عن أصل مشكلتنا السياسية الحالية ومنبعها لا يؤدّي إلا إلى التعمية على منهج الشورى وخدمة وتبرير نقيضه، وهو الاغتصاب أو التغلب.

إذا قلت لأهل مصر وسوريا وتركيا ألا يتهيؤوا من الآن للتأسيس لمنهج الاختيار، (وهو مقتضى الشورى قبل أن تلوّثها سيوف المغتصبين)، والدفع باتجاهه وربط المشروعية به، والعمل السلمي والدؤوب من أجل تغيير ثقافة الناس باتجاهه على مدى مئة عام قادمة، إن لم تفعل ذلك فأنت تدفعهم إلى

الاستبداد وتسلمهم إلى أيدي أهل السيف والدبابة، لماذا؟

لأن هناك متطلبات هائلة وطويلة وواسعة، ومتشعّبة لصناعة منهج الاختيار وتوليده وإنجاحه، (اختيار الحاكم)، وأهمها المتطلبات الثقافية، وأنت تقر يا أخي الكريم د. استفهام بهذه المتطلبات، ولكن لأنك تنطلق من مشروعية حكم التغلّب ولا تقرّ بأنه منبع الداء، فأنت تثير التشكيك في منهج الاختيار بوصفه أنه «مثالية، أحلام، مدينة فاضلة، تصورات أفلاطونية».

وما دمنا قد طرحنا عليك فرضية أهل مصر وسوريا وتركيا بعد مئة عام؛ فهل تعتقد أن إرشادهم إلى منهج الاختيار والعمل السلمي الثقافي من أجله والتأسيس له على مدى مئة عام قادمة يعدّ من المثالية والأحلام والتصوّرات الأفلاطونية؟

إذا نزعنا منك حجة الواقع، وطلبنا منك تحديد منهج يصلح للعمل من أجل إنجاحه بعد مئة عام؛ فهل ستقول لأهل مصر وسوريا وتركيا: إن الاختيار يعدّ حالة مثالية وتصوّرات أفلاطونية، وإنه لا ضرورة للحذر من التغلّب، والعمل على سدّ المنافذ الثقافية التي تسمح به؟

المشكلة هنا أن حالة التغلّب هي الحالة التلقائية الغرائزية التي لا يتم الفكاك منها إلا بجهود هائلة ومضنية لا يكاد يوجد ما هو أصعب منها.

ومن ثَمّ فإن لم تحذرهم من اللجوء إلى التغلب بعد مئة عام أو تبريره فهم لن يخرجوا منه أبداً؛ لأن ثقافة التغلّب هي الثقافة الطبيعية والتلقائية التي لم يتمكّن بعض البشر من الخروج منها باتجاه الاختيار إلا بعد قرون من التغييرات الثقافية والتضحيات المتّصلة.

حديثك عن الواقع سيكون مفهوماً ومقبولاً حين تتحدث عن صعوبات صناعة منهج الاختيار وتوليدها، وصعوبات نزع ثقافة الاستبداد من عقول الناس، ولكنك لا تطرح المسألة على هذا النحو، بل تجعل الاختيار حالة مثالية أفلاطونية، وتجعل التغلّب والاغتصاب حالة واقعية و«بيعة» شرعية!

لنفترض أنك يا أخي د. استفهام كنت أحد شهود الفترة التي أعقبت وفاة الرسول (ﷺ)، لنفترض أنك رأيت الأوس يلجؤون إلى تسمية مرشح

منهم، والخزرج يفعلون مثل ذلك، ثم انتقلوا إلى تسمية مرشح من الأنصار ومرشح من المهاجرين، ثم اتفقوا على أبي بكر (رضي الله عنه)!

في تلك اللحظات، لو طلب منك تحديد المنهج الشرعي في تحديد الحاكم على ضوء ما تراه؛ فماذا كنت ستقول: الاختيار أم اغتصاب الحكم بحد السيف؟

هذا الذي فعله المهاجرون والأنصار (الاختيار)، لماذا أصبح حلماً مثالياً وتصوّرات أفلاطونية؟

وتذكر يا أخي أننا لا نسأل هنا عما يصلح لنا في لحظتنا الراهنة، بل نسأل عن الحكم الديني المجرد الذي تستنتجه من فعل المهاجرين والأنصار؟

هذا الذي فعلوه، أليس مقتضى قوله تعالى عن المؤمنين: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾؟

المسلمون في عهد الخلفاء الراشدين حققوا أهم ما في «المثالية والتصوّرات الأفلاطونية التي تتحدث عنها» حين تشاوروا حول الحاكم، وتجنبوا «الواقعية التي تتحدث عنها» حين لم يقم أحدهم باغتصاب الحكم بحد السيف ولم يورثه إلى أحد أبنائه أو أفراد عائلته!!

مرة أخرى، لنفترض أن د. استفهام كان أحد شهود الفترة التي أعقبت وفاة الرسول الكريم (ﷺ)، وأن أحد الصحابة في لحظات الترشيح من قبل الأوس والخزرج ثم الأنصار والمهاجرين قام بسيفه وحاول الاستيلاء على الحكم بالقوة، وانتزاع السلطة له ولعائلته، بماذا يعتقد أخي د. استفهام أن الصحابة كانوا سيصفون فعله هذا؟!

هل سيصفونه بأنه «شورى» أم سيصفونه بأنه «خروج وبغي»؟!

أخي الكريم د. استفهام يؤكد أن مرجعيته هي الكتاب والسنة، وبموجب الكتاب والسنة نسأله عما كان سيصف به فعل ذلك الذي حاول الاستيلاء على الحكم بالقوة وانتزاع السلطة له ولعائلته؟

سيجد مباشرة أن هذا السلوك مضادّ للشورى وهادم لها، وسيجد أنه صورة صارخة من صور الخروج والبغي.

إذاً. . . لماذا لا يرجع د. استفهام إلى الكتاب والسنة، ويصف حكم التغلّب بأنه هدم للشورى وتجسيد للخروج والبغي؟ بل لماذا يصفه بأنه «بيعة»؟! في قوله: «قضية الاختيار: البيعة التي تسميها أنت بفقه التغلّب»؛ لأن ذهنه مليء بالفقه السياسي الذي لم يتشكل ولم يكتب خلال فترة الخلافة الراشدة، بل كُتِب في ظلّ الملك العضوض والجبري وتحت ظلال السيوف.

«البيعة» التي تحدّث عنها د. استفهام ماذا يقصد بها؟

أن تأتي صاغراً لتعلن الخضوع للمنتصر بحدّ السيف، أو لابنه أو أحد أفراد عائلته، وإن لم تفعل فستسجن أو تجلد أو يقطع رأسك.

فانظروا، حتى الفعل الذي كان د. استفهام سيصفه في الفترة التي أعقبت وفاة الرسول (ﷺ) بأنه هدم للشورى وخروج وبغي نجده يصفه بأنه «بيعة»!!

لماذا، وهو الذي يرجع إلى الكتاب والسنة؟

لأنه معزول عن فهم الشورى والخروج والبغي والخلافة والمُلك قبل أن تلوّثها سيوف أهل التغلّب وسطوتهم. لم يعد يستقي هذه المفاهيم إلا من الفقه الذي تشكّل وكُتِب تحت ظلال السيوف.

والواقع أن أخي د. استفهام ليس معزولاً فقط عن الدلالات والمفاهيم كما كان يمكن أن يفهمها لو أنه كان يعيش خلال الفترة التي تلت وفاة الرسول الكريم (ﷺ)، بل إنه معزول حتى عن بعض أهم ما ورد في السنة حول التغلب أو ما يسميه «البيعة».

الرسول الكريم (ﷺ) أشار إلى أن أول عروة من عرى الدين يتم نقضها هي عروة الحكم.

وبقدر ما يكون أخي د. استفهام أميناً ومتجرّداً فإنّه لن يجد لحظة فاصلة غيرت قوانين عالم السياسة وسننها غير لحظة الانتقال من الخلافة إلى المُلك عبر اغتصاب الحكم بحدّ السيف وتوريثه إلى الأبناء وأفراد العائلة.

هذا النقض لعروة من عرى الإسلام يسمّيه د. استفهام «بيعة»، ويصفه بأنه واقعية في مواجهة المثالية والتصوّرات الأفلاطونية.

الرسول الكريم (ﷺ) وصف الفئة التي قتلت عمار بن ياسر بأنها فئة باغية، وأنه يدعوهم إلى الجنة ويدعونه إلى النار.

وبقدر ما يكون أخي د. استفهام أميناً ومتجرداً فإنه لا بد من أن يسلّم بأن الفئة التي قتلت عماراً هي الفئة التي أسست المُلك والتوريث العائلي.

هذه الفئة الباغية التي تمّ وصف دعوتها «السياسية» بأنها دعوة إلى النار أو إلى سبب من أسبابها يصفها د. استفهام بأنها «بيعة» ودعوة واقعية في مواجهة المثالية والتصوّرات الأفلاطونية.

تعليق أخي د. استفهام مليء بالمقولات التي تحتاج إلى التفكيك، ولاحقاً بمشيئة الله سنواصل رحلة التفكيك والتحليل.

د. استفهام:

الأستاذ زائر الوسطية. . .

قرأت تعليقك الأخير، وهنا يبدو أن هناك مشكلة منهجية في الحوار، فأنا أردّ عليك، ثم لا تذهب إلى ردّ قولي، بل إلى تحليله، وكأنك تقول لي: تعال أفهمك ماذا تريد قوله؛ فتتحول بقدرة قادر من محاور إلى محلل. . . ولا تأتي للأفكار التي أذكرها مشكلة عليك في أصل فكرتك.

أرجو أن تترك القراء يفهمون قولي وقولك وحجتي وحجتك، حتى لا تكون مهمتي الكلام، ومهمتك التفكيك!

عودة إلى موضوع الحوار. . .

ترتكز فكرة الأستاذ زائر الوسطية في نظري على محورين:

الأول: أن الاختيار هو الصورة «الشرعية» التي لا مناص من الدعوة إليها والتبشير بها وجعلها مرتكزاً في إصلاح الواقع الثقافي والسياسي. . .

الثاني: أن «الملك» الذي يسميه «التغلّب» لا يمكن أن يكون شرعياً

بحكم أنه يخالف مسألة «الاختيار»، ويخالف السياسة الشرعية التي رسّخ معالمها النبي (ﷺ).

وبناءً عليه؛ فإن أي رأي يخالف قضية «الاختيار» سيصل في النهاية إلى الدعوة إلى الاستبداد، وإعاقة مسيرة الإصلاح وقتل لعقل الأمة... والوقوف أمام نهضتها...

وعليه فلا بد من أن يكون المرتكز في الإصلاح الثقافي والسياسي نبذ قضية «التغلب»، وإحلال «الاختيار» حتى تستطيع الأمة أن تنهض.

ولي على كلام الأخ زائر اعتراضات كبيرة، مع إقراري بأنّ القدر المتّفق عليه بأن «الشورى والاختيار»، هما النموذج الراشدي الأمثل والأقوم الذي مرّ على عصر الأمة الإسلامية، ولا يشك في هذا إلا مكابر، وأن الاختيار هو الذي يوافق قواعد الشريعة ويحقّق مقاصد الحكم والسياسة.

ولكن هناك اعتراضات على «إبطال» ما سوى هذا النوع من الحكم؛ لأن الأخ زائر الوسطية يدافع بضراوة عن عهد الخلفاء الراشدين ـ ونحييه على ذلك ـ ولكن كأنه يرى أنه هو «المثال» الذي لا بد من أن ينطلق منه، فهو لا يأخذ من ذلك العصر إلا «قشره»، وهو مسألة الاختيار وعدم التوريث ـ خلافاً لنظرة الشيعة في الإمامة التي مبناها على النص وخلافاً لمن قال بالنص على أبي بكر (رضي الله عنه) من أهل السنة ـ، ولكنّه في الآليات يرشح النماذج المعاصرة التي يراها أقرب لروح العهد الراشدي، مع أننا إذا أردنا إلزام الأخ زائر في أخذ نموذج الخلافة الراشدة فلا بد من أن يأخذه بمنطلقه وتفصيلاته من دون الانتقاء؛ فالعهد الراشدي بدأ بأبي بكر (رضي الله عنه) الذي اختير من رؤوس المهاجرين والأنصار، وحصل الأمر بسرعة فائقة حتى قال عمر (رضي الله عنه): «إنما كانت بيعة أبي بكر فلتة وتمت، ألا وإنها قد كانت كذلك ولكن الله وقى شرها»(٨)؛ ما يدلّ على العجلة في الأمر لأهميته وضرورته، في الوقت نفسه، فقد عهد أبو بكر (رضي الله عنه) من بعده لعمر (رضي الله عنه) ولا شك في أن اتفاق الصحابة وافق اختيار أبي بكر (رضي الله عنه)

---

(٨) جزء من حديث طويل أخرجه البخاري برقم: (٦٨٣٠) وأحمد.

لمعرفتهم بمنزلة عمر (ﷺ) في زمان النبي (ﷺ) وزمان أبي بكر (ﷺ)؛ ولذلك لم يوجد معارض، فهل «الشرعية» التي يتحدث عنها الأخ زائر الوسطية هي في «مبدأ الاختيار» أم هي في صورته؟ لأن عمر (ﷺ) عهد إلى ستة من الصحابة ليقوموا بواجب الاختيار، ثم اتفق الصحابة على عثمان (ﷺ)، وتنازعوا في عهد علي (ﷺ) مع أن رؤوس الصحابة وجمهورهم مع ولاية علي (ﷺ).

ما أريد قوله في هذا: إن الأخ زائر حين ناقش قضية «العهد الراشدي» جعل الصورة العامة هي الحاكمة، لكنه لم يلتزم بصور الاختيار؛ فما الدليل على التفريق بين المبدأ والآلية؟ وخاصة أن الآليات المعاصرة لا تحقق «الاتفاق» الذي هو شرط لعقد الإمامة في العهد الراشدي؛ ولذا لم يبايع ابن عمر علياً ولا معاوية إلا في آخر زمن معاوية (ﷺ) لأنه يرى أن الاتفاق حصل في آخر زمن معاوية.

القضية الأخرى: هل الصحابة حين قرروا ما قرروا بنوا قواعدهم على النص في تحديد الآلية، أم نظروا إلى «المصلحة» التي تحققها الأمة في سياسة أمورها من خلال أقربهم صلة بالنبي (ﷺ) وأكثرهم قدرة على تسيير الواقع، أم لأن النبي (ﷺ) نصّ على هذه الآليات؟

وهل كان منطلق النبي (ﷺ) في ذلك ترسيخ الفئوية «الأئمة من قريش»[9] أم كان مقصد النبي (ﷺ) في ذلك هو أن الناس «تبع لقريش» بحكم قوتها وانسياق القبائل والناس وراءها لاعتبارات النبوة والتاريخ والواقع والقدرة؟

وهل يمكن في ذلك الوقت الذي صارت فيه الخلافة الراشدة أن يفعل الصحابة أكثر من ذلك؟

فهم اجتمعوا بناء على أن «الخلافة» مقصودها الأساس «إقامة الدين وسياسة الدنيا به»، وهذا ما فعله الذين تولوا من الصحابة الخلافة، وعليه

---

(٩) أخرجه أحمد (٣/ ١٨٣)، (٤/ ٤٢١).

فتكون «قواعد الشريعة»، التي هي منطلق للحكم والتحاكم هي التي تحكم التصرفات من دون الدخول في مسألة الوصول إلى الحكم وآليته، ولذلك انتظم جمهور الصحابة في عهد الخلفاء وفي عهد الملوك كذلك، لأنهم يرون أن المقصود هو تحقيق المصالح ومقاربتها، وتحقيق الاجتماع بلا فتن، وتقديم الخيار الواقعي المشاهد على الخيار الغيبي المفترض، الذي يحتاج إلى رهان لا تعرف عواقبه...

وهذا ما حدث فعلاً في حركات المعارضة والثورة التي حدثت في زمن يزيد وفي زمن بني أمية ومن جاء بعدهم.

الملحوظة المنهجية على طريقة الأخ زائر الوسطية هي «الانتقائية» في تأصيل ما يريد قوله في قضية «الاختيار»؛ فهو يعتمد على واقع «عملي» فعله الصحابة الكرام (ﷺ)، وحتى هذا الواقع الذي يتكئ عليه لا يأخذه بمجمله؛ فالصحابة الذين بايعوا أبا بكر (ﷺ) هم الصحابة الذين بايعوا معاوية (ﷺ)، ومنهم من بايع يزيداً بعد معاوية، مع إقرارهم بأنه لم يكن خيراً منهم ولا خيراً من أدناهم، ومع ذلك فهم غلَّبوا قضية «المصلحة» على قضية «المثال والأولى»؛ فلماذا نأخذ فعل الصحابة في أول الأمر ونترك فعلهم في آخر الأمر؟

ثم... قد يقول الأخ زائر الوسطية: إن فعل الخلفاء الراشدين هو الذي يوافق «النصوص الشرعية»، وعليه فإن (النصوص الشرعية) هي الحاكمة في نهاية الأمر، وعليه فلا بد من أن نأخذ هذه النصوص كلها بلا انتقائية، وندرسها دراسة وافية، بعيداً عن منهج التحييد، أو الانطلاق من المسلمات، وجمع بعضها إلى بعض في سياق متماسك، وهذا هو المنهج الصحيح في استنطاق النصوص؛ لأن من الخطأ إعمال نص وإغفال نص آخر بطريقة التحكم الخاطئة.

الذي يريح في طريقة الأخ زائر الوسطية هو أنه لم يقطع قطعاً تاماً مع «النص الشرعي سواء الكتاب أو السنة»، بل هو يتكئ على النص، ومن ثم أخالفه في آلية القراءة، وهو لا شك أهون من أولئك الرافضين للنص السني عموماً.

مثلاً... هل يحق لي أن آخذ نصوص الشورى وأغفل نصوص «السمع

والطاعة»، في قضية الحكم والتحاكم، «وإن استُعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة»[١٠]؟ وهل يمكن أن أهمل النصوص التي وردت في ضوابط المنابذة؟ وهل أغفل في هذا السياق النصوص التي جاءت في «الصبر» على الأثرة في سبيل درء الفتن الكبرى؟ وهل يمكن أن أغفل في هذا السياق الأحاديث التي وردت في مدح بعض الأمراء وازدراء بعضهم، والحديث عن «الملك والرحمة» الذي وصفه النبي (ﷺ) بعد الخلافة الراشدة؟

إن النتيجة التي أصل إليها من ذلك كله أن المعالم الكبرى في المقاصد السياسية الإسلامية تنتظم في الآتي:

أولاً: إن شكل الحكم وهيئته وسيلة وليست غاية لتحقيق غاية إقامة شؤون الناس، وتحكيم الشريعة فيهم، وتحقيق مصالحهم الخاصة والعامة، وتدبير شؤونهم في الحياة، وإقامة العدل فيهم، وتمكين الأمة حضارياً ونهضوياً، سواء أكان هذا بيد فرد أم جماعة أم طائفة.

ثانياً: إن ضبط العلاقة بين الحاكم والمحكوم قائمة على مسمّى «الإسلام»؛ فإذا لم يكن الحاكم الذي يحكم المسلمين كافراً فهو له حق السمع والطاعة، ولا يقام عليه إلا حين يعلن الكفر البواح المجمع عليه، الذي لا يختلف فيه اثنان في كونه كفراً.

ثالثاً: إن «الطاعة» هي في المعروف، المعروف شرعاً والمعروف عرفاً، وأن طاعته غير واجبة في غير هذا، والإنسان في الأوضاع الخاصة هو الذي يرجح مصلحته بالاستجابة وعدم الاستجابة، بناء على تحقيق المصلحة ودرء المفسدة.

رابعاً: إن السمع والطاعة في الشريعة ليس معناها «السلبية» في القيام بواجب «الإصلاح» والاحتساب في شؤون الأمة عامة، وتقليل الشر وتعزيز الخير، والقيام بالحسبة في معناها الشمولي، الذي يأتي على كل شؤون الناس بلا استثناء، سواء في دينهم أو في دنياهم.

خامساً: إن نصوص الشريعة كلها في هذا الباب تقوم على تحقيق هذه المقاصد عامة.

---

(١٠) جزء من حديث أخرجه ابن ماجه برقم: (٢٨٦٠).

سادساً: إن نصوص الشريعة راعت «الواقعية» في طبيعة الحياة البشرية؛ فلم تكلّفهم بما لم يطيقوا، ولم تفرض عليهم شيئاً لا يستطيعونه، وهذا يعني أن العلاقة بين الحاكم والمحكوم علاقة تواصل واجتماع في الأصل، وليست علاقة تجاذب وخلاف كما تفرزها النظم المعاصرة؛ ولذا كانت «الوحدة والاجتماع والائتلاف» مقاصد أعظم في السياسة الشرعية الإسلامية.

قد يقول الأخ زائر بعد هذا كله: إن الأمثلة التاريخية تثبت أن هذه الصور من الحكم قد أفرزت استبداداً كبيراً في الأمة، وأن هذا ناتج من كون الأمة قصرت في قاعدة الاختيار، وأقول: إن التاريخ يدلّ على أن هناك صوراً مشرقة وصوراً سيئة، ولا تعلّق بصورة الحكم في السوء أو في الحسن.

ثم إن هناك أمثلة في صور «الاختيار» حصل فيها الاستبداد والتظالم والبغي، حتى أن بعض الصحابة لاحظوا ملحوظات على أمير المؤمنين عثمان (رضي الله عنه) من الأثَرة وتقديم الأقارب؛ فالصورة المثالية لا توجد إلا في أذهان الحالمين، وفي النظم الديمقراطية المعاصرة، الذي قفز رؤساؤها على الحكم بالاختيار فاستبدوا في أحكامهم، وهذا بوش مارس أبشع صور النقض لكل قانون يقف أمام مطامعه، وتعسّف في الأحكام، واستطلاعات الرأي في أمريكا تثبت أن الناس تخالف تصرفاته بشكل كبير، حتى من أتباع حزبه، ومع ذلك ضرب بالجميع عرض الحائط وفعل الذي في رأسه، حتى ارتكست أمريكا في قعر الانهيار الاقتصادي؛ فإن كان هذا ليس استبداداً فلا أدري ما هو الاستبداد؟ والرجل الأمريكي سيودّعه بعد فترة، وهو مغلوب على رأيه لا يستطيع أن يقول: البركة في أوباما.

زائر الوسطية:

حول الخلل المنهجي:

لا بأس يا أخي د. استفهام من تنبيهي إلى أي خلل منهجي؛ فأنا والله منفتح لتحرّي الصحة والدقّة، وأرجو ألا تتحسس من مصطلح التفكيك؛ فأنت تعرض جملة مقولات الثقافة السائدة وجملة معطياتها، وهذه فرصة سانحة ونادرة للتناول التفصيلي لهذه المعطيات. ودعني أحدّد رؤيتي حول ما

تفعله ومكامن الخطأ في طرحك، وكما تفضلت أخي الكريم؛ فالقراء سيحكمون حول مدى صحة ودقة ما أطرحه وما تطرحه.

أنت يا أخي د. استفهام مهموم بالدفاع المستميت عن مشروعية حكم التغلّب؛ لأنك متشبع بالثقافة السائدة ولم تجرب وضعها تحت مجهر النقد في إطار نصوص الكتاب والسنة، إلا ما يتعلق من هذه النصوص بما ورد في سياق الحديث عن أحوال الفتن، مثل قضايا الطاعة والمصلحة، وسأتعرض لاحقاً لهذه القضايا.

وكما قلت في مقام آخر فإن بإمكان كل إنسان أن يجمل وجه الاستبداد، ويكتب مجلدات في تبريره والتماس الأعذار له، وتشتيت الرؤية حول الشورى، وذلك ما لم ينطلق المرء من موقف أخلاقي مبدئي لصالح الشورى، وضد اغتصاب أمر الأمة أو الانفراد به.

من دون هذا الموقف المبدئي الأخلاقي يستطيع المرء التهوين من أمر الاستبداد، والتخفيف من الفوارق بين الخلافة والمُلك، والابتعاد عن أهم ما ورد في القرآن والسنة حول الحكم، وتتبع الحالات الاستثنائية والشاذة التي تجمّل وجه التغلب.

وبما أنك تنطلق مسبقاً من الدفاع عن حكم التغلب الذي نشأت الثقافة السائدة في ظله بدلاً من أن تعيد محاكمته ومحاكمة هذه الثقافة في ضوء النصوص؛ فأنت تتبع في هذا الدفاع ثلاث حجج أرى أنها كلها مليئة بالانحياز المسبق وعدم الموضوعية.

ما هذه الحجج؟!

أولاً: محاولة نسبة قضية الاختيار - «اختيار الحاكم» - إلى المثاليات والأحلام الطوباوية والتصورات الأفلاطونية.

وهذه كانت الحجة الرئيسة التي حاولت التركيز عليها في البداية، ولكننا بمجرد أن وضعناها تحت الاختبار من خلال الفرضيات التي طرحناها عليك حول تصور منهج الحكم بعد مئة عام وتصور وجودك في المرحلة التي تلت وفاة الرسول الكريم (ﷺ)، تراجعت تماماً عن حجة المثاليات والطوباوية والأفلاطونية، وانتقلت إلى عكسها من خلال التلميح - بحسن نية لا أشك

فيها ـ إلى المآخذ على الخلافة الراشدة، في تحليل قريب في كثير من حججه مما يطرحه الشيعة والعلمانيون في سياق انتقاصهم من تجربة الخلافة الراشدة. ولاحقاً بمشيئة الله سأبين لك كيف وأين فعلت ذلك، أما لماذا فعلت ذلك فمن الآن أقول لك: إنك فعلته لأنك مهموم بالدفاع عن مشروعية حكم التغلب بأية صورة، وهذا أمر على الضد من التجرد والموضوعية.

بدأت بنسبة منهج الاختيار إلى عالم المثاليات والتصوّرات الأفلاطونية، وبمجرد تفكيك هذه الحجة انتقلت إلى عكسها من خلال الحديث عن سرعة اختيار أبي بكر (ﷺ) (قضية الفلتة)، وعدم وضوح أو وحدة الآليات والأثرة والأقارب في عهد عثمان. وأنا لا أنكر كل هذه القضايا، ولكني سأطرح لك تفسيراً لها يعزّز الشورى ولا يلغيها أو يمسّ بها، فضلاً عن محاولتك جسر الهوة الساحقة بين الخلافة الراشدة والملك، وذلك حتى بالمخالفة للنصوص.

ثانياً: محاولة تجميل حكم التغلب وتلطيفه من خلال حشد ما يمكن حشده من الطرح النظري والاستشهادات والأمثلة الإيجابية المنتقاة. وبقدر ما تكون أميناً وموضوعياً ومتحرّراً من الموقف المسبق في الدفاع المستميت عن الثقافة السائدة بأية صورة؛ فلا شكّ عندي في أنك ستكتشف عدم موضوعية ما تطرحه.

يا أخي الكريم: الحكم على إيجابية حكم التغلب وسلبيته لا يتمّ من خلال تتبّع الحالات الشاذة والنادرة والاستثنائية؛ فهذا هو عين الانحياز المسبق وعدم الموضوعية.

لن تعجز عن إيجاد الأمثلة التي تدعم موقفك المسبق، ولكنّني أرجو فقط أن تنظر إلى حجم ومقدار الأمثلة التي تلغيها وتبتعد عنها، والتي لا تدعم وجهة نظرك، وعندها ستكتشف مدى انحيازك المسبق وعدم موضوعيتك.

وأنت أول من يعلم أنني لو انتهجت منهج الاستشهادات والأمثلة للتدليل على سوء حكم التغلب فسأحتاج إلى مجلدات، وسأعرض صوراً مليئة بالقبح والبشاعة.

وحتى لا ننتقل إلى هذا المنهج غير العلمي دعني أقترح عليك منهجاً آخر، وهو أن نقيس الأمور بما يصح تقويم الأداء السياسي به.

دعنا نقيس الأمور بالقيم والمعايير التي تصلح لقياس إيجابية أي نمط من أنماط الحكم وسلبيته، وهي قيم ومعايير: «الشورى، المساءلة، المحاسبة، خضوع الجميع لأحكام الشريعة، احترام المال العام، عدم إدخال السياسة إلى عالم المحظورات والمحرمات، احترام معيار الكفاءة في شغل المناصب، الرجوع إلى الأمة بدل الارتهان إلى الخارج»، وأضف إليها ما شئت من معايير تصلح لقياس تكاليف ومقاصد الشريعة.

إذا تجنبنا حالة الاستشهادات التي تتيح لكل طرف انتقاء الاستشهادات التي تؤيد وجهة نظره، والتعامي عما عداها، ولجأنا إلى القيم والمعايير التي تصلح لقياس الأداء السياسي؛ فما الذي يمكننا قوله؟!

أين تتحقق قيم ومعايير: الشورى، المساءلة، المحاسبة، الحرية السياسية، استقلال القضاء من خلال الحكم المبنيّ على الاختيار والاحتكام إلى الأمة، أم من خلال الحكم المبني على التغلّب واغتصاب أمر الأمة؟

وأين يتحقّق الانفراد بأمور الأمة، عدم إمكانية المساءلة، عدم إمكانية المحاسبة، القمع ووأد الحريّات السياسية، تبعية القضاء: من خلال الحكم المبني على الاختيار والاحتكام إلى الأمة، أم من خلال الحكم المبني على التغلّب واغتصاب أمر الأمة؟

ثالثاً: تأكيد سلبية الديمقراطية ومساوئها من خلال محاولة الانتقاص من إيجابياتها وتتبع الاستثناءات والحالات الشاذة والاستثنائية التي تخدم هذا الغرض.

يا أخي د. استفهام، الله تعالى يقول: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: ٨] وأنا أؤيدك حين تعترض على الفلسفة والفنون والآداب الغربية أو تعترض على بعض آليات الديمقراطية ووسائلها، أما أن تتّخذ ذلك مدخلاً للطعن في جدوى قضية الاختيار وإيجابيتها فأنت والله لا تطعن في النهاية إلا في منهج الشورى وسنة

الخلفاء الراشدين، فضلاً عن أنك تتعامى عن الجوهر «وصول الحاكم إلى الكرسي من دون دماء أو دبابات أو أشلاء، تقييد سلطاته، محاسبته، استبداله بغيره، احترام المال العام، القضاء على مبررات ودواعي الخروج والمعارضة المسلحة...». تتعامى عن كل هذه الإيجابيات الكبرى لتتعلق بقشور وتفصيلات سلبية يمكن اقتراح تطويرها لخدمة الجوهر بدل استخدامها للتعمية على الإيجابيات وتجميل وجه اغتصاب أمر الأمة.

سأقف عند أسئلتك عن الخلافة الراشدة، وكل الأحاديث بما في ذلك أحاديث الأمر بالطاعة، ولو وُلِّي عبد حبشي، وكل ما طرحته. ولكنني أحببت في البداية أن أستفيد من إشارتك إلى الخلل المنهجي؛ لكي أوضح أن كل حججك - كما أراها - مليئة بالانحياز المسبق وعدم الموضوعية؛ لأنك مهموم بالدفاع عن مشروعية حكم التغلب بأية صورة.

ومرة أخرى فحججك هي: مثالية وطوباوية و«أفلاطونية» منهج الاختيار. وقد تراجعت عن هذه الحجة إلى عكسها دفاعاً عن التغلب.

الحجة الثانية: هي تجنب كل الاستشهادات التي لا تخدم صورة حكم التغلب والتعلق باستثناءات وأمثلة شاذة أو نادرة. وكما قلت فأرجو أن يكون المرجع هو القيم ومعايير قياس الأداء بدلاً من الاستشهادات «الشورى، المساءلة، المحاسبة، الحرية السياسية، استقلال القضاء» في مقابل «الانفراد بأمور الأمة، عدم إمكانية المساءلة، عدم إمكانية المحاسبة، القمع ووأد الحريات السياسية، تبعية القضاء».

الحجة الثالثة: الحكم السلبي العام على منهج الاختيار في الديمقراطية من خلال التعامي عن الجوهر «وصول الحاكم إلى الكرسي من دون دماء أو دبابات أو أشلاء، تقييد سلطاته، محاسبته، استبداله بغيره، احترام المال العام، القضاء على مبررات ودواعي الخروج والمعارضة المسلحة»، والتعلق بقشور وتفصيلات سلبية يمكن اقتراح تطويرها لخدمة الجوهر بدلاً من استخدامها للنيل في النهاية من منهج الاختيار الذي هو مقتضى الشورى قبل تلويثها من قبل مغتصبي أمر الأمة.

مع د. استفهام حول الخلافة الراشدة:

في أحد تعليقاته أشار الأخ الكريم د. استفهام لإحدى تحليلات المفكر مالك بن نبي (رَحِمَهُ اللهُ) ولا شك أنه قرأ التحليل العميق لمالك بن نبي عن الاستعمار، حيث كان يرى (رَحِمَهُ اللهُ) أن المشكلة لا تكمن في الاستعمار، بل تكمن في القابلية للاستعمار، من خلال وجود حالة الضعف والتفتت التي تغري المستعمر، وتسقط عوامل الردع التي يمكنها أن تمنعه.

وإذا كان لنا أن نستعير هذا التحليل في سياق حديثنا عن الاستبداد فإن بإمكاننا أن نقول: إن المشكلة الكبرى لا تكمن في الاستبداد، بل تكمن في القابلية للاستبداد، ذلك أنه حين يوجد الاستبداد فإن بالإمكان استنهاض الهمم وإيقاظ الوعي وإيجاد المناعة ضده ولو على المدى البعيد، ولكن المشكلة الكبرى تظهر حين تترسخ حالة القابلية للاستبداد من خلال تسويغ التغلب، واغتصاب أمر الأمة والتعامي عن سنن هذا الحكم والتماس المبررات له، وإضفاء المشروعية الدينية عليه، وإزاحة عوامل المقاومة الثقافية من طريقه.

هنا توجد حالة القابلية للاستبداد وتنفتح الأبواب لكل مغامر وباغٍ وخارجٍ ليضع الأمة تحت سيفه أو دبابته.

كل حجج أخي الكريم د. استفهام التي أشرنا إليها في تعليقنا السابق تخدم وتكرس وتغذي حالة القابلية للاستبداد: «مثالية وطوباوية الاختيار، التعامي عن سنن التغلب وتتبع مظاهره الإيجابية النادرة، إدانة منهج الاختيار في التجارب الديمقراطية من خلال التعامي عن الجوهر الإيجابي والتعلق بقشور سلبية يمكن تصحيحها».

لننظر هنا بقدر من التفصيل لتعليق الأخ الكريم د. استفهام حول الخلافة الراشدة، وكيف أن مقولاته تغذي حالة القابلية للاستبداد.

يقول أخي الكريم د. استفهام: «الأخ زائر الوسطية يدافع بضراوة عن عهد الخلفاء الراشدين ـ ونحييه على ذلك ـ ولكن كأنه يرى أنه هو «المثال» الذي لا بد من أن ينطلق منه؛ فهو لا يأخذ من ذلك العصر إلا «قشره»، وهو مسألة الاختيار وعدم التوريث، ولكنه في الآليات يرشح النماذج

المعاصرة التي يراها أقرب لروح العهد الراشدي، مع أننا إذا أردنا إلزام الأخ زائر في أخذ نموذج الخلافة الراشدة فلا بد من أن يأخذه بمنطلقه وتفصيلاته من دون الانتقاء».

ولننظر هنا إلى آثار الارتهان لثقافة المُلك، وكيف سأضطر إلى الدفاع عن مرحلة الخلافة الراشدة في مواجهة الثقافة السلفية التي ترفع راية السلف، وكأني أواجه الثقافة الشيعية أو الثقافة العلمانية؟

لننظر إلى قول الأخ الكريم د. استفهام عن دفاعي عن الخلافة الراشدة: «كأنه يرى أنه هو المثال الذي لا بد من أن ينطلق منه».

وكأن أخي د. استفهام يستغرب أن تكون الخلافة الراشدة هي المثال الذي ينبغي الانطلاق منه، على الرغم من أنه يرفع الراية السلفية ويقرأ توجيه الرسول (ﷺ) بأن نعض على سنتهم ـ سنة الخلفاء ـ بالنواجذ[١١].

لماذا أصبح هذا الذي أوصانا الرسول الكريم (ﷺ) بأن نعض عليه بالنواجذ مستغرباً في مدرسة ترفع راية السلف وشعار قال الله وقال الرسول؟

بسبب الارتهان لثقافة الملك والتشبع بمشروعيتها ومن ثَم الدفاع المستميت عنها.

يقول أخي الكريم د. استفهام عني: «فهو لا يأخذ من ذلك العصر إلا «قشره»، وهو مسألة الاختيار وعدم التوريث».

وأقول: أسألك بالله يا أخي د. استفهام، هل تعدّ مسألة الاختيار وعدم التوريث قشرة؟!

وإذا كانت قشرة؛ فما هو اللب في عالم السياسة؟!

الاختيار وعدم توريث أمر الأمة للأبناء وأفراد العائلة هما أعظم مقتضيات الشورى في عالم السياسة، وأهم منابع ومنطلقات الفوارق بين الاستبداد وعدمه، والفارق الجوهري بين الخلافة والمُلك.

هذا الذي تسميه قشرة هو الذي ناضلت الأمم الناهضة على مدى قرون

---

(١١) أخرجه أبو داود (٤٥٩٩)، والترمذي (٢٦٧٦) وقال: حسن صحيح.

من أجل تحقيقه، وعجزت الأمم المتأخرة عن الوصول إليه، فلماذا يسميه الأخ الكريم د. استفهام قشرة؟

لأنه مهموم بالدفاع عن ثقافة المُلك المتلبسة بالدين على مدى قرون، وهذا جهد لا يقود في النهاية إلا إلى ترسيخ حالة القابلية للاستبداد وتغذيتها.

وإذا كانت هذه هي نظرة «السلفي» الذي يفترض ألا توجد حواجز ثقافية ووجدانية تحول بينه وبين التعلق بسنن الخلافة الراشدة، والعض عليها بالنواجذ، كما أوصى بذلك الرسول الكريم (ﷺ)؛ فكيف نلوم بعد ذلك الشيعي الذي يحمل كثيراً من الحواجز الثقافية والوجدانية ضدّ الخلافة الراشدة، أو العلماني الذي يحمل كثيراً من الحواجز الثقافية والوجدانية ضدّ الطرح الديني وربما ضدّ الدين ذاته؟

يضيف أخي الكريم د. استفهام في تعليقه على طرحي: «ولكنه في الآليات يرشح النماذج المعاصرة التي يراها أقرب لروح العهد الراشدي، مع أننا إذا أردنا إلزام الأخ زائر في أخذ نموذج الخلافة الراشدة فلا بد من أن يأخذه بمنطلقه وتفصيلاته من دون الانتقاء».

وكأن المسألة مسألة تعجيز أو محاولة لرد الخلافة الراشدة كلها، لأني آخذ «القشرة» أو آخذ المنطلقات من دون التفصيلات. وربما يكون هذا الكلام مقبولاً لو أنه يساق في معرض دفاعه عن كل ما في الخلافة الراشدة، ولكنه يساق في معرض تسويق المُلك ضد الخلافة.

أنا لا أرفض الآليات يا أخي د. استفهام، ولكنني أفهم من منهج الخلفاء ذاته أن الآليات قابلة للتطوير والتعديل.

ما الثابت في منهج الخلفاء؟

عدم اغتصاب أمر الأمة بحدّ السيف، وعدم توريثه للأبناء وأفراد العائلة. أما المتغيّر في منهجهم فهي الآليات. إذا كانوا هم ذاتهم لم يحدّدوا آليات موحدة، فَألا يثبت هذا أن الآليات متعددة، وأن المهم هو تحقيقها للجوهر. أي تحقيقها للاختيار وعدم التوريث؟!

بل حتى أحاديث الرسول الكريم (ﷺ) لم تأمر بالأخذ بالتفاصيل أو

حتى السنن (بصيغة الجمع)، بل أمرت بالأخذ بسنة الخلفاء. وإذا كانت السنة هي الأمر المستقر الثابت المطرد؛ فما هو الأمر الثابت والمستقر والمطرد في منهجهم السياسي؟!

إنه الجوهر «الاختيار وعدم التوريث»، أما التفاصيل فكانت متغيرة ومتعددة. وأنت تعلم يا أخي الكريم د. استفهام أن الآليات تحديداً شديدة التأثر بظروف الزمان والمكان، بما في ذلك وسائل النقل والاتصال والنشر.

بل أنا لا أنادي مناداة جوفاء بوسائل الديمقراطية، فعندي أن المعيار في الحكم على الوسائل والآليات هو مدى تحقيقها للغرض منها، أي مدى تحقيقها للشورى والاختيار وعدم التوريث القهري.

وإذاً، فأنا في الآليات أتبع منهج الخلفاء الراشدين في النظر إليها كوسائل متعددة وقابلة للتغيير. وهنا يأتي دور الاجتهاد. وقد أتاح تطور المعرفة البشرية وتطور الوسائل والآليات ما يسمح بالتقدم الشديد على طريق التحسين، بما يضمن الوصول إلى درجة عالية باتجاه تحقيق الشورى والاختيار.

الأخ الكريم د. استفهام أشار إلى مسألة الإسراع في اختيار أبي بكر (رضي الله عنه)، ولا شك في أنه يعلم المؤاخذات التي يطرحها الشيعة حول ذلك الإسراع.

ومن الناحية السياسية أود أن أقول: إنه لولا الإسراع في اختياره بعد وفاة الرسول (ﷺ) لأدّى ذلك الحدث الاستثنائي إلى اهتزاز الأمة وتشرذمها، وحتى في الدول المعاصرة يحدث هذا الإسراع تجنباً لحدوث فراغ في السلطة.

ولا شك في أن حركات الردة تعدّ مؤشراً للحالة العامة التي كان يمكن أن تؤول إليها الأوضاع لو تأخر اختيار خليفة الرسول (ﷺ) أو ثارت انقسامات واسعة حوله، أو كان محل رفض من قبل عموم أو أغلبية المهاجرين والأنصار، ولولا القبول العام أو الغالب له وللخليفة الثاني وتمتعهما بكفاءة سياسية استثنائية لما تحققت أفضل تجربة سياسية في تاريخ المسلمين.

الاختيار يا أخي د. استفهام لا يعني الاتفاق التام، بل لا بد فيه من إمكانية عدم التأييد، وإلا لما أصبح اختياراً. أما القهر فيوجد عند الملوك، ومن لم يخضع طوعاً خضع كرهاً. وهناك من لم يؤيّد أبا بكر (رضي الله عنه) ـ كسعد بن عبادة وعلي بن أبي طالب (رضي الله عنهما) ـ لمدة ستة أشهر، وهناك من لم يؤيّد عثمان (رضي الله عنه)، وهناك من لم يؤيّد علياً (رضي الله عنه).

حديث «الأئمة من قريش» ليس تكليفاً، بل نبوءة وخبر. وهذا تفسير يحتمله النص ويجعله ينسجم مع الشورى ومع موقف الأنصار في بداية أمر الخلافة.

يقول أخي الكريم د. استفهام: الخلافة مقصودها الأساس «إقامة الدين وسياسة الدنيا به»، وهذا ما فعله الذين تولوا من الصحابة الخلافة، وعليه فتكون «قواعد الشريعة» التي هي منطلق للحكم والتحاكم هي التي تحكم التصرفات من دون الدخول في مسألة «الوصول إلى الحكم» وآليته؛ ولذلك انتظم جمهور الصحابة في عهد الخلفاء وفي عهد الملوك كذلك».

وحين نسأل: لماذا الهروب من النصوص حول الشورى وحول وجوب العض على سنة الخلفاء بالنواجذ؟ ولماذا الإخبار عن أن الحكم هو أول عرى الدين التي يتم نقضها، ولماذا وصف الفئة الباغية؟ ولماذا وصف دعوتها بأنها دعوة إلى النار أو إلى سبب من أسبابها؟ فالجواب بالتأكيد ليس في عدم وجود هذه النصوص، بل في سطوة ثقافة المُلك التي تسربلت بالدين وأعادت تشكيل الوعي عبر القرون، وأوجدت هذه الحالة من القابلية للاستبداد حتى بالتعامي عن أوضح وأظهر النصوص.

د. استفهام:

الموضوع في اعتقادي سيطول... والنقاط في كل رد تفرّخ نقاطاً أخرى... إلى ما لا نهاية.

والمدخل الذي أراه مناسباً في مثل هذه الموضوعات: أن لا نسلم نفوسنا كثيراً للألفاظ العامة التي تحمل في طياتها تفاصيل كثيرة؛ فالناس حتى في قضية «الاستبداد» مثلاً ليسوا على مستوى واحد؛ فالرجل الطوباوي الحالم النرجسي يشعر بالاستبداد والظلم والقهر والتذمر لو وجد عند أحد

الخبازين طابوراً من عشرين رجلاً، يحيل ذلك كله إلى غياب الشورى، وضياع الاختيار وغلبة المستبدين، وهناك من يبرر فعلاً «الاستبداد» الذي لا يختلف عليه أحد حتى لو علقت رؤوس الناس على أعواد المشانق بلا تهمة، وهناك من يكون موضوعياً في نظرته؛ فيفرق بين «القيمة الذهنية الكلية (الاستبداد مثلاً)، ويفرز تطبيقاتها الواقعية ليعرف كم هو حجم هذا الاستبداد الذي جعله بعضٌ مثل الهواء الذي نستنشقه، والماء الذي نشربه... والأمور أسهل مما يتصوّر بكثير.

ولنضرب لذلك مثلاً: لن آتي إلى عهود «الجبر والتسلط والعضوض»، بل سأضرب مثلاً بالزمن التاريخي المثالي الذي جعله زائر الوسطية الترمومیتر الذي يقيس به «مثالية النظم» في الواقع والتاريخ والمستقبل.

كلنا يعلم أن أمير المؤمنين عثمان (رضي الله عنه) وهو الذي جاء عن طريق الاختيار جمز إليه الخارجة وقتلوه قتلة يقشعر منها بدن المؤمن حين يقرأ تفاصيل قتل ذلك الشيخ العابد الناسك الصحابي الكريم المنفق الباذل المتصل بالقرآن، وقتل على مرأى من صحابة النبي (صلى الله عليه وسلم) الذين قبلوا رأيه في عدم القتال؛ فما هي دعاوى القتلة؟

أليست هي قضية «الاستبداد»؟ فهل بمجرد «الدعوى» أصبح الأمر حقيقة؟

أليس أولئك القتلة عندهم من الحجج التي كانوا يعلنونها أمام الناس، فيتكلمون عن «الأثرة»، و«تقريب الأقارب وإقصاء الأباعد»، التي تشكل أبرز علامات المعترضين على النظم القائمة في هذا العصر؟

فأين هو «العهد الراشدي» وتحقيق العدل من خلوص الواقع من أهل الدعاوى الذين يتكئون على ما يدغدغ عواطف الدهماء، وأين الاختيار والشورى لم يعصما الأمة من قتل خليفتها؟

وأين هما في زمن علي من عصمة الأمة من القتال والفتن؟ أو ليس الخوارج هم من خرج في زمن «الخلافة الراشدة» بحجة الانحراف عن درب الشيخين أبي بكر وعمر (رضي الله عنهما)؟ فكيف نستطيع بعد ذلك أن نقبل كل من يتخذ من قضية «الاستبداد» منطلقاً له في خلخلة الواقع والولوج إلى الفتن؟

إنني لا أشك أبداً في صحة وسلامة منهج الخلفاء الأربعة (ﷺ)، ولكن طبيعة التركيبة البشرية، واختلاف طبائع البشر، والصراع بين الشر والخير يجعل من العسير ضبط مسيرة الناس على سنن الوفاق؛ فإمام الأمة وقدوتها النبي (ﷺ) يقول له أب الخوارج: «اعدل يا محمد»[١٢]؛ فمهما استطاع الحاكم أن يفعل من الأمور فإنه لن يستطيع في أي حال من الأحوال أن يتوصل إلى رضى الناس؛ لأن رضى الناس غاية لا تدرك، وهذا عمر بن عبد العزيز الذي يخرج الزكاة فلا يجد أحداً يأخذها؛ فبلغ القمة في العدل، أشقاه الخوارج في حروب استنزفت قدراته.

الذي أريد قوله من هذا: إن قضية «الاستبداد» كذلك هي مسألة نسبية، تتضخم عند بعض، وتخفو عند بعضٍ آخر، ومهما كانت صورة الواقع فسنجد فيه «الصوفي» الَّذي ينزوي في زاويَة يذكر الله ولا يهمّه أن يكون الحاكم مستبداً أو عادلاً، وهناك الجشع الذي يعيش حياة الملوك في أشدّ الحكومات استبدادية، وهناك العامة الذين لم يشكل عليهم أصلاً ما يناقشه فلاسفة الإصلاح ودعاته، كما يوجد في الزمن الراشدي، أو الفترة الديمقراطية «الهوملس = homeless» الذي يعيش على قارعة الطرقات، لا يجد بيتاً يؤويه، وهناك من ينظر إلى الواقع بنظرة حالمة، وينظّر لإصلاحه، ولو انشغل في مشروع تجاري أو نهضوي أو مارس الإصلاح العملي من خلال مشروع، أو جاءه سعي من بيعة أرض؛ فلن نجد صوته يرتفع متحدثاً عن الإصلاح.

أعود هنا إلى الحديث عن الخلل المنهجي الذي قررته في منهجك من خلال النقاط الآتية:

وبداية، فإني أعرف أن كلامك يؤثر في «عواطف» القراء أكثر من كلامي؛ لأن كلامك يتكلم عن «جنة الدنيا»، وأنت تصور كلامي لهم بأنه «جهنم الأرض»، وقد كنت في زمن أحلم مع الحالمين، ولكن بعد فحص وتأمل وقراءة وجدت أننا في هذا الموضوع ضحية لفئتين:

الأولى: الجماعات الجهادية التي تنطلق من النزعة الاستئصالية في بناء مستقبل الأمة، وما أفرزته من نزعات التكفير التي كانت في وقت مضى

---

(١٢) أخرجه البخاري برقم: (٣٦١٠).

مقتصرة على تكفير الحكومات، انطلاقاً إلى بناء «الخلافة الراشدية»، إلى الغلو في التكفير، ليشمل قطاعات من الأبرياء والموظفين والعساكر والراضين وغيرهم، فقلت في نفسي: وأي إصلاح يرجى من أناس أول ما فعلوه أن كفروا من يرغبون في إصلاحهم؟!

الثانية: المنبهرون بالنظم المعاصرة، واللهاث خلف حضارتها بلا وعي ولا تمحيص، ولا مراعاة للفوارق الجوهرية بين ما يصلح لنا وما يصلح لهم. فيتحدثون عن «الحرية والاستقلالية والديمقراطية والليبرالية»، ثم هم من يخون كل هذه المبادئ، ولا أشيع سراً إن قلت: إن أفشل وزير عمل في العالم الإسلامي اليوم هو ليبرالي، قد وضعت تحت يديه كل وسائل إصلاح الواقع العملي، ثم هو يفشل فشلاً ذريعاً؛ لأن ما يصلح في الهونولولو لا يصلح في عتيقة أو منفوحة.

وها نحن نشهد ولادة فكرة خديجة تجمع بين الفكرتين، فتتكئ في التأصيل على «الفترة الراشدية»، وتتخذ من النظم المعاصرة طريقاً للتطبيق؛ فنكتشف في نهاية المطاف أن قضية «الاختيار» هي منهجية «إسقاطية»، وقنطرة للنفوذ إلى الفكر السياسي الغربي على علاته، تماماً كمن يتكئ على «المعتزلة» في التاريخ لينفذ من خلالهم إلى تقرير قضايا العقل الوضعي الغربي، مع أن المعتزلة في نهاية الطريق متطرفون دينيون يكفّرون من يفعل أي ذنب كبير.

أريد قبل العودة إلى الخلل المنهجي أن أبيّن أني لست مستفيداً من الواقع حين أقول هذا الكلام، بل ربما أنا متضرر منه بشكل كبير؛ فلا نجعل من هواجس «النفعية» عائقاً عن التفكّر في قول القائل؛ لأن الإنسان الذي ينظر إلى ما يصلح الواقع لا ينبغي أن ينظر إلى ما يصلح شأنه هو فقط دون الالتفات إلى الواقع بنظرة بانورامية تحقق المصلحة للجميع.

نعود إلى الخلل:

الأمر الأول:

ما زلت أصر على أن هناك خللاً في منهجية قراءة النصوص وقراءة الحقبة التاريخية الراشدية، ولا يعني هذا أنني ـ كما تحاول أن ترسخ ـ متفان في الدفاع عن «التغلّب»، ولكني يا عزيزي الزائر أريد فقط أن أبين أن

الأمثلة التي ذكرتها ليست أمثلة «شاذة» نادرة واستثنائية؛ لأن «الشاذ لا حكم له»، ولكني أخالفك في مفهوم الشذوذ هنا؛ فأنا أتصور الشذوذ في هذه القضية بخلاف ما تتصوره؛ فالشذوذ أن يأتي رجل مستبد ظالم طائش ثم ينظر إلى فقير مرة ويعطف عليه؛ فهذا شاذ من سلوك عام، لكن أن يأتي حاكم يحكم سنوات كثيرة ويعدل ويضرب أروع الأمثلة في هذا فليس هذا شذوذاً، بل هو «هدم» لقاعدة العلاقة التلازمية بين «الملك» و«الظلم»، ولو أردت أن أسرد لك سير عشرات «الملوك» الصالحين على مدى التاريخ لانهدمت فكرتك بسهولة؛ لأننا لم نشهد في الحقبة التاريخية الإسلامية، التي تمتد على مدى ١٤٠٠ سنة إلا أربعة رجال فقط انتخبوا بالاختيار، والباقون كلهم ملوك وأمراء ورثوا أو قفزوا، ومع ذلك يوجد منهم العدد الكبير الذي حكم فعدل، وعددهم يفوق عدد المنتخبين في العالم الإسلامي.

الأمر الثاني:

إن إعطاء «المتغلب» حكماً عاماً ووصفاً لازماً بلا تفصيل هو حكم جائر غير عادل، والمنصف الذي يريد أن يدرس التاريخ هو الذي ينظر إلى «المتغلب» بنظرة موضوعية معرفية بعيداً عن التحيزات المعرفية؛ فهناك من كان زاهداً في الدنيا، ومع ذلك ساقته الظروف ليكون ملكاً أو أميراً، ثم ينظر إلى أن التخلي فرار من المسؤولية، وهناك من جاءته فتخلّى عنها كما فعل معاوية بن يزيد بن معاوية (رَحِمَهُ ٱللَّهُ) ولو علم ما حدث من جراء الفراغ السياسي الذي تركه لما فعل ما فعل؛ فالسياق الزمني، والمشكل الاجتماعي، والوضع السياسي تحكم التصور في أعيان الأفراد المتغلبين، وجعلهم على نسق واحد هو من الضعف في الدراسة؛ فالمماليك مثلاً لم يكونوا يحلمون بما جرى لهم لولا أن الظرف السياسي والواقعي أفسح لهم المجال فوجدوا أنفسهم ملوكاً بعد أن كانوا عبيداً، وهناك من المتغلبين من أغراه في البقاء المجتمع الذي رغب في بقائه؛ فهل سلبية كلمة «التغلب» تجعلنا نكيل الكلام كيلاً بلا تمييز ولا تمحيص؟ ولو درسنا مثلاً الحقبة الأيوبية لوجدنا أن من الدوافع للتشبث بقضية الحكم هي مسألة الإفرنج والنصارى والحروب الصليبية، أكثر من كونها ركوباً لكرسي الحكم لتمتيع الغرور، وما سيرة نور الدين محمود زنكي، وصلاح الدين الأيوبي إلا مثال صالح لذلك، كيف وهو رجل حرّم الضحك على نفسه حتى يفتح بيت

المقدس؟ فهل مثل هذا «المتغلّب» بعرف زائر الوسطية هو بمنزلة نيكولاي تشاوشيسكو، أو سياد بري أو غيرهما من طواغيت العصر؟

إن إقصاء الظروف الخاصة في دراسة الأوضاع السياسية يؤدي إلى نتائج مختلة في البحث، ونحتاج إلى «ارتحال» شعوري لنعايش الواقع التاريخي الذي نؤسس عليه قضايانا؛ فمن يعش في أي حقبة من حقب التاريخ الإسلامي سيجد أن الركون إلى الملوك لأن هذا هو المتاح والممكن؛ فجمع كلمة الناس على رجل = أمر محال في ظروف توسع الدولة، والتعسف في اشتراط الاختيار سوف يفتح للناس فتناً كبيرة، والتجربة التي تمثّلت للناس أن أولئك الذين يخرجون بالسيف لإقامة العدل بالسيف أصبحوا في نهاية الطريق طلاب ملك، وها هو المختار بن أبي عبيد الثقفي الذي قام من أجل آل البيت استولى على مقاليد العراق لأنه يقول: رأيت عبد الله بن الزبير قد اعتلى الحجاز، ورأيت نجدة قد اعتلى نجداً؛ فرأيت نفسي فإذا بي لست أقل منهم مكانة.

هناك قضية هي جزء من عدم فهم مقصودي، وهو فهمك يا أخي زائر الوسطية، أن الاعتراف «بالتغلب»، بناء على تحقيق المقاصد، يعني هذا الضرب صفحاً عن المحاسبة والشورى واحترام آراء الناس، والعدل وقيمه، وهذا كذلك ربط خاطئ؛ فكما أني أنكر الربط التعسفي بين «الملك» و«الظلم»، كذلك هو ربط تعسفي آخر بين «الملك» و«غياب الشورى ومستلزماتها وما حولها، أو تغييب الأمة»؛ فهذه كلها «حدية في النظر إلى الأمور التي لا تصلح في نقاش مسائل مثل مسألتنا التي نحن بصددها».

دعني أخي الكريم زائر أكمل حديثي في الحلقة المقبلة إن شاء الله حول نقطتين فقط؛ لأني تعبت الآن، ثم ضع تعليقك كما تشاء.

زائر الوسطية:

احتراماً لرغبتك... سأنتظر بقية تعليقك قبل أن أواصل، وأرجو ألا تستثقل الإطالة؛ فنحن نناقش قضية القضايا، ونفتح بوابة التحليل على فكر لم تسمح الظروف بتناوله بحرية قبل هذا العصر، بل بالذات قبل ظهور الإنترنت.

وعلى الرغم من ذلك؛ فهنالك بعض القضايا التي أودّ أن تأخذها بعين الاعتبار حتى لا يساء فهمي أو فهمك.

ـ أنا أدعو أيضاً إلى السمع والطاعة على مستوى التعامل الآني، ولكن مع العمل على تغيير ثقافة الناس إلى أن تصبح مهيّأة لإنتاج وحماية الاختيار، وبغير تغيير الثقافة سنقع في التغلب من جديد أو نقع في الحروب الأهلية، وكل الذين أشرت إليهم يا أخي د. استفهام من دعاة التغيير لم يكن في أذهانهم سوى ثقافة التغلّب، ومن ثَمّ فلا فرق بينهم وبين الحكام، ومن هنا نطرح مسألة التغيير والإصلاح الثقافي ثم الثقافي ثم الثقافي.

ـ حكم التغلّب هو الممكن والمتاح كما ذكرت، طالما أنّ الثقافة كما هي، وهو أفضل من الفوضى والحروب الأهلية، ولكنه ليس المطلوب شرعاً وليس ما نحن مكلّفون به، مثلما أن الأمية قد تكون هي المتاحة، ولكنها ليست المطلوبة، وجهدك كله يا أخي د. استفهام يخدم ويغذّي شرعنة المتاح، وقطع الطريق على إشاعة المطلوب أو حتى مجرد الحديث عن أنه مطلوب.

ـ لا يا د. استفهام، لا تكمن المسألة في أنّ كلامي يؤثّر في «عواطف» القرّاء أكثر من كلامك بحكم أنني أتحدث عن «جنّة الدنيا»؛ فأنا لا أتحدث عن «جنة الدنيا»، بل أتحدث عن التكليف الشرعي وإعادة التعريف به والتعلق به، بينما أنت تستقي الثقافة الراسخة والشائعة عبر القرون، وتأتي بالموجود والمستقر والمألوف عند الناس، بل المقدس لديهم والمحمي من السلطات السياسية.

ـ وصفك لفكرتي عن الخلافة الراشدة بأنها «فكرة خديجة»، يوضّح مدى ما بلغته ثقافة التغلّب بعقول من يرفعون الراية السلفية. وقد أوضحت لك ما يخصّ الآليات، والخلفاء الراشدون هم أول من دلّل على أن الآليات تقبل التعدّد والتغيير، وأنا لا أدعوك إلى اختيار الآليات الغربية، على الرغم من أن الحكمة ضالة المؤمن، بل أدعوك إلى أن تختار أية آليات تحقق منهج الخلفاء (الاختيار)، فلنجتهد أنا وأنت في تصوّر الآليات التي يمكن أن تحقّق المطلوب، ولنجتهد في التعريف بهذا المطلوب والدعوة إليه بالحكمة والموعظة الحسنة، ونبذ العنف، بدلاً من الاصطفاف ضدّ منهج الخلفاء

الذي أمرنا بالعض عليه بالنواجذ، وبدلاً من الدفاع عن «سبب من أسباب النار»، وبدلاً من هذا التشويه للوسائل على الرغم من أنك تعلم أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وأن الوسائل تأخذ حكم الغايات. وحين نؤمن بمنهج الخلفاء فإننا سننفتح على وسائله ونسلم بأن من الواجب بحثها وإيجادها وتطويرها.

ـ أهل التغلب مسلمون، والرسول لم ينزع عنهم صفة المسلمين، (إخباره بأن الحسن سيصلح الله به بين فئتين من المسلمين)، ولكنهم فيما يخص الحكم نقضوا عروة من عرى الدين: الحكم، وليست العبادات أو إقامة الشريعة على الناس أو الجهاد ضدّ غير المسلمين.

ـ ليس الملحظ على المُلك هو الظلم فقط، والذين وصفهم الرسول (ﷺ) بأنهم ملوك لم يكن معظمهم يحملون ألقاب الملوك، ومن ثَم فالمسألة هي وصف الحال. والملوك هنا مأخوذة من المُلك أو الامتلاك: امتلاك الأمر، امتلاك القرار، امتلاك المناصب، امتلاك المال. وإذا نظرنا إلى الأمر من هذه الزاوية، خصوصاً امتلاك المال؛ فالصورة شديدة الإظلام والبشاعة حتى في أعظم الأمثلة التي تتصورها يا أخي؛ فهذا الذي يمتلك هو وأقاربه ما ليس لهم ثم نحن نقطع أيدي البسطاء والعامة أو نعاقبهم بأشد العقوبات حين يحاولون امتلاك جزء يسير مما ليس لهم.

ـ ما حدث أيام عثمان (رضي الله عنه) هو بداية الابتعاد عن بعض سنن الخلافة الراشدة، وبالذات في تولية الأقارب، وإحلال الرابطة العائلية محل الرابطة المجتمعية. وسأتحدّث قريباً عن أسباب انهيار الخلافة ونشوء الملك، وستجد أن ما حدث خلال خلافة عثمان (رضي الله عنه) يعدّ من أهم تلك الأسباب.

ـ من الممكن أن يحدث الظلم والتقاتل وشتى المظالم في حكم الاختيار، ولكن الميزة أنّ التصحيح متاح طالما أن بوابة التغلّب مغلقة، ولكن مع التغلب كيف يمكن أن يحدث التصحيح؟ فضلاً عن أنني أتمنى أن نبحث عن حكم الدين أصلاً بدلاً من الحديث عن مزايا مخالفته.

ـ لم يحدث الاختيار إلا خلال فترة وجيزة، ولكن هذا لا يعني شرعنة التغلب، والرسول (ﷺ) أخبر عن هذه الفترة الوجيزة، ولكنه أدان التغلّب وأخبر أن أول عروة من عرى الدين يتمّ نقضها هي عروة الحكم، ومهما

طال ليل الاستبداد فإن المطلوب هو تغيير ثقافة الناس بما يسمح لهم بالانتقال من جديد إلى حالة الاختيار، وأهم عوائق انتقالهم إلى ثقافة الاختيار هي مثل هذا الخطاب الذي تكتبه يا أخي د. استفهام لشرعنة التغلب، والقدح في مجرّد محاولة إشاعة تأصيل ثقافة الاختيار وإعادتها.

أخي الكريم د. استفهام: كل قضية من هذه القضايا تحتاج إلى التأصيل والبحث العميق لتغيير ثقافة الاستبداد وتفكيك مقولاته وحججه وذرائعه، وأرجو ألا تستكثر ذلك؛ **فلم يكن للمُلك أن يعيش كل هذه القرون لو أنّ ثقافة الناس السياسية طالها التغيير الإيجابي المطلوب.**

مع د. استفهام وقضية السمع والطاعة:

المشكلة في فهم أحاديث السمع والطاعة أنه يتم نقلها من تحديد أسلوب التعامل الآني والحاضر مع الحاكم، إلى إضفاء المشروعية على الحكم غير المشروع.

نحن مأمورون بالصبر على الظلم والأذى، الذي لا نستطيع اجتنابه أو دفعه، ولكن ذلك لا يعني الاعتقاد بمشروعية هذا الظلم والأذى، ولا يعني صحة الاعتقاد بأن الظلم والأذى اكتسبا المشروعية؛ لأننا مأمورون بالصبر عليهما.

نحن مأمورون باعتزال الفتن، ولكن ذلك لا يعني أن نمتنع عن التفكير في عوامل نشوء تلك الفتن والعمل على الوقاية منها وتجنّب تكرار حدوثها.

ولو تأملنا الأحاديث التي تضمّنت الأمر بالسمع والطاعة، ولو ولي علينا عبد حبشي فسنجد أن الأمر بالسمع والطاعة: إما أنه ملازم للحديث عن أحوال الفتنة وملازم للتوجيه بالتمسك بسنة الخلفاء الراشدين، وإما أنه ملازم لشرط إقامة كتاب الله.

لماذا هذا التلازم بين الأمر بالسمع والطاعة وبين الحديث عن أحوال الفتن والتمسك بسنة الخلفاء الراشدين، أو بينها وبين الأمر بإقامة كتاب الله؟!

حتى لا ننقل قضية السمع والطاعة إلى غير أحوال الفتن، وحتى لا

نجعلها حائلاً دون التوق إلى سنة الخلفاء الراشدين والتمسك بها، حتى لا نجعلها مدعاة للسكوت عن أي أمر يخالف ما ورد في كتاب الله، حول الشورى أو العدل أو عدم أكل الأموال بالباطل.

لننظر إلى هذا التلازم في الأحاديث الواردة بشأن السمع والطاعة، ولو ولي علينا عبد حبشي.

رويت أحاديث الأمر بالطاعة بألفاظ متقاربة أظهرها قوله (ﷺ): «**يا أيها الناس اتقوا الله واسمعوا وأطيعوا، وإن أمّر عليكم عبد حبشي مجدع ما أقام فيكم كتاب الله (ﷻ)**». وقد وردت هذه الروايات بألفاظ متقاربة في صحيح البخاري وصحيح مسلم وسنن ابن ماجة والنسائي ومسند أحمد.

ووردت روايات أخرى حول الأمر بالطاعة والتمسك بسنة الخلفاء الراشدين، والعض عليها بالنواجذ، حيث روي أن الرسول (ﷺ) وعظ الناس يوماً بعد صلاة الغداة موعظة بليغة، ذرفت منها العيون ووجلت منها القلوب؛ فقال رجل إن هذه موعظة مودّع؛ فبماذا تعهد إلينا يا رسول الله؟ قال: «**أوصيكم بتقوى الله، والسمع والطاعة، وإن تأمّر عليكم عبد حبشي فإنه من يعش منكم فسيرى اختلافاً كثيراً، وإياكم ومحدثات الأمور، فإنها ضلالة؛ فمن أدرك ذلك منكم؛ فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، عضّوا عليها بالنواجذ**»(١٣). وقد وردت هذه الروايات في سنن الترمذي وأبي داود وابن ماجة ومسند أحمد.

وهكذا، ففضلاً عن أن مسألة السمع والطاعة تنصرف إلى التعامل الآني اتقاءً للفتن، وحماية للأموال والدماء، فإن الأحاديث لم تشر إليها إلا بربطها بشرط إقامة كتاب الله، أو ربطها بأحوال الاختلاف الشديد، مع التشديد على التمسك بسنة الرسول وسنة الخلفاء والعض عليها بالنواجذ.

فانظروا إلى آثار ثقافة الاستبداد، كيف باعدت بين الناس وبين الآيات والأحاديث الواردة بشأن الحكم، ثم أتت إلى أحاديث السمع والطاعة فسلختها عن سياقها، ونقلتها من مستوى التعامل الآني من قبل المحكومين إلى مستوى مشروعية الحكم، وفصلتها عن شرط إقامة كتاب الله «حيث

---

(١٣) تقدم تخريجه قريباً.

شاعت بدلاً من ذلك قضية الكفر البواح»، وفصلتها عن حالة الاختلاف الشديد والأمر بالتمسك بسنة الخلفاء والعض عليها بالنواجذ.

إذا أردنا أن نجمع بين النصوص فما الذي يمكننا قوله؟

لا مشروعية إلا للحكم المبني على الاختيار والمحقّق للشورى، وحكم التغلّب هو مُلك عضوض وجبري، ونقض لعروة من عرى الدين، والدعوة إليه في مواجهة الاختيار هي دعوة إلى سبب من أسباب النار، وعلى الرغم من ذلك فإنه يجب على المحكومين السمع والطاعة في تعاملهم الآني والحاضر، مع العمل الدؤوب على تهيئة الناس لإعادة تحقيق ما في كتاب الله، وتحقيق سنة الخلفاء الراشدين والعضّ عليها بالنواجذ.

كيف يمكن تحقيق هذا التوازن بين الاستقرار وحماية الدماء من خلال السمع والطاعة وبين العمل الدؤوب على تهيئة الناس لإعادة تحقيق ما في كتاب الله، وتحقيق سنة الخلفاء الراشدين والعضّ عليها بالنواجذ؟

هذه هي مهمة العلماء الذين لا يشترون بآيات الله ثمناً قليلاً، ومهمة كل مخلص لدينه حتى لو لم يكن من العلماء، وهي مهمة قوامها العلم والحكمة.

ليس المطلوب أن يذهب متغلّب ليأتي متغلّب آخر، وما لم تتغيّر ثقافة الناس نحو منهج الاختيار وسنة الخلفاء الراشدين بأفضل الوسائل والآليات التي يمكن الوصول إليها فإنّ الخروج على المتغلّبين لن يأتي إلا بمتغلّبين آخرين، أو بالفوضى والحروب الأهلية.

وها هم في كل دول أوروبا الشرقية، بل في بعض دول أفريقيا، قد انتقلوا إلى منهج الاختيار من دون حروب أو دماء أو فوضى، وما ذلك إلا لأن الثقافة أو الظروف تهيّأت لمنهج الاختيار.

لاحقاً سننتقل إلى المشكلات التي يعانيها حديث أخي د. استفهام، وتعانيها الثقافة السائدة عموماً حول صورة وأوضاع حكومات التغلّب، وكل هذه المشكلات تغذي وترسّخ حالة القابلية للاستبداد، وحالة الانفصال عن الصورة الشرعية التي ينبغي أن يكون عليها الحكم. وهذه المشكلات هي:

١ ـ انتهاج أسلوب الاستشهادات الانتقائية بدلاً من الرجوع إلى القيم

والمعايير التي تصلح لقياس الأداء السياسي: (الشورى، المحاسبة، المساءلة، الحريات، الفصل بين السلطات، احترام المال العام، سيادة أحكام الشريعة والنظام على الجميع... إلخ).

٢ ـ مقارنة حكم التغلّب بحالات الفوضى والحروب الأهلية، ولا أحد يجادل في أنّ حكم التغلب أفضل من الفوضى والحروب الأهلية، ولكن هذه المقارنة تساق هنا ضد حكم الاختيار بعد التهيؤ له وإشاعة ثقافته.

٣ ـ الاستعاضة عن النصوص بالحديث عن المصلحة ودرء الفتنة، حتى إن كان المطروح هو الإصلاح الثقافي السلمي لتأصيل وإشاعة ثقافة الاختيار، وصورة الحكم المطلوبة شرعاً.

٤ ـ الانطلاق من ثقافة التغلّب لقياس إيجابية حكم التغلّب. وهذه تكاد تكون أخطر وسائل تغييب الوعي، حيث تنحصر الرؤية في مدى شدة القمع ومدى الفساد الشخصي، أما الأساس الشرعي للتصرفات اليومية المطلقة في المال العام وفي شغل المناصب وفي قمع أدنى درجات المساءلة والمحاسبة فتكاد تكون قد أصبحت ضمن القضايا الخارجة عن التفكير والنقاش، أي أنه يتم قياس حكم التغلّب من داخل ثقافة التغلب.

د. استفهام:

بداية أحب أن أشير إلى أنّ الأخ زائر الوسطية يترك في حواره «الأدلة» التي تعترض على فكرته بناء على مسلّمة كلية، ولا يمكن أن تتماسك نظرة الإنسان إلا بمناقشة الاعتراضات التفصيلية على الفكرة، ولا يصح أن يُحاكِم الناس إلى قناعته المبيتة ويتجاوز الأدلة.

ولا يكفي كذلك أن يصادر أدلة المخالف بقوله: «حالات شاذة»، فإذا تكاثرت الأمثلة التي تشغب على القاعدة دلّت على أن القاعدة في نفسها غير متماسكة بل مختلة؛ لأن تشكل الأفكار الشاملة يأتي من خلال تكاثر الأدلة التفصيلية عليها، سواء من خلال العقل أو حركة التاريخ أو نصوص الشرع، وهذا معروف في الدراسات النفسية والتاريخية والاجتماعية، وهي قواعد مقرّرة في أصول الاستدلال الشرعي؛ فحين نأتي نقرر بأنّ الشريعة «تدفع الضرر» عن الإنسان في ضروراته؛ فإن هذا لم يأت بنص خاص، بل أتى

بمئات الأدلة التفصيلية، ولا يكفي أن يقرر الإنسان قاعدة كلية من خلال جزئيات لا ترقى إلى التماسك في منظومة جامعة يصح أن تسمّى «قاعدة».

قضية «التغلّب» التي كرّرها الأخ زائر في حديثه لا بد من أن نقرر من خلالها «محل النزاع والخلاف» بيني وبينه؛ فهل الخلاف هو في دعوتي إلى أن يخرج الإنسان على الآخرين بالسيف فيقتلهم ويسبيهم ثم نقول: إن «الشريعة تعطيه هذا الحق»؟

إن كان الأخ زائر والإخوة فهموا مني هذا الكلام فهم واهمون ومخطئون؛ فالخروج على الناس بالسيف لطلب الملك محرّم بلا شك، ولكن الخلاف هو في «التمكّن» بعد هذا، هل يتعامل معه الإنسان من مبدأ «الرفض» المطلق بعيداً عن النظر في المآلات والمصالح والمفاسد؟

وهل الشريعة أغفلت هذا الأمر في التعامل مع هذا الواقع؟

وهل النصوص الشرعية التي يرجع إليها في هذا الأمر هو «حديث الخلافة» الذي يكرره الأستاذ زائر أم أن الصحابة رضوان الله عليهم سألوا النبي (ﷺ) عن هذا فقرّر لهم منهجاً في هذا؛ فما موقف الأخ زائر من أحاديث السمع والطاعة التي تصل بمجموعها إلى «المتواتر المعنوي».

لو كان الأخ زائر سائراً في تقريره على مقررات العقل الوضعي المعاصر لكانت نظريته أمتن؛ لأنه بكل بساطة سيقول: «لا تشغلنا في نصوصِ الشريعة، وعلينا التسليم بما وصلت إليه البشرية من نماذج».

ولكن الأخ زائر ترك كل نص يشكل على فكرته، وأخذ بالنصوص التي توافق رأيه؛ فهو أمام خيارين:

الأول: أن يوفق بين النصوص في الباب الواحد ليخرج منها بفقه سليم.

الثاني: أن يترك الاستدلال بالنصوص الشرعية لاعوجاج طريقته في الاستدلال.

ومن الأحاديث التي استدل بها الأخ زائر وغيره ـ ولعله تحمّس لتصحيح الحديث لأنه يزعم أنه يؤيده في ما يريد ـ حديث النبي (ﷺ):

«تكون النبوة فيكم ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها الله إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون خلافة على منهاج النبوة، فتكون ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون ملكاً عاضاً فيكون ما شاء الله له أن تكون، ثم يرفعها إذا شاء الله أن يرفعها، ثم تكون ملكاً جبرياً فتكون ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون خلافة على منهاج النبوة. ثم سكت»(١٤).

وهذا الحديث، ولأنه عمدة في منطلقات الأخ زائر وغيره يحتاج منا إلى وقفات:

الأولى: النبي (ﷺ) قسم المراحل التاريخية في زمن الخلافة إلى هذه الأقسام، والسياق التاريخي من زمن النبوة إلى زمننا هذا يدل على صحة هذا الأمر المغيب، الذي أخبرنا النبي (ﷺ) به، بل حدّد أن الخلافة الأولى ثلاثون عاماً، ووقعت كما حدد؛ فهل يعني هذا الإخبار «الطلب»؟ بمعنى هل النبي (ﷺ) حين قال: **«ثم تكون ملكاً عاضاً»**، يعني انقلوا الخلافة من كونها خلافة إلى كونها ملكاً؟ أم أنه عليه الصلاة والسلام يخبر عن غيب فهي من باب «الخبر»، وليست من باب «الطلب»، وقد يقول قائل إن هذا لم يقل به أحد؛ فأقول، إن الذي يستدل بالحديث على وجوب «إقامة الخلافة» كمن يستدل بالحديث على وجوب الملك العضوض.

الثانية: أن هذا الأمر الغيبي لسنا مطالبين بإيقاعه في الواقع؛ فلم يرد دليل بتكليف الناس بالسعي لإقامة الخلافة؛ لأن نصوص الخلافة الأخرى تدل على أنها من «الأمور القدرية»، التي لا يعلم زمانها إلا الله؛ لأن الخلافة سيسبقها «خوارق» لا دخل للإنسان في إيجادها على الأرض، مثل خروج المهدي، ونزول المسيح، ومبايعة الخليفة الذي يصلي بالمسيح، ومقاتلة الدجال، فهي قضايا قدرية كبرى لا يستطيع الإنسان أن يوطئ لها أو يوجدها بنفسه، وخاصة أن إقامة الخلافة تعني العيش في زمن المسيح الدجال، وما من نبي إلا حذّر أمته من الدجال؛ فالأسلم لدين الإنسان ألا يرى المسيح الدجال، بل يستعيذ بالله من زمانه ومنه؛ فلا يدري الإنسان هل يقاتل في صفوف الخليفة المنتظر، أو يقاتل في صفوف المسيح الدجال؟

---

(١٤) أخرجه أحمد (٤/ ٢٧٣).

«المشكلة أن الأخ زائر قد قرر في السابق أن المسيح الدجال هو أمريكا والغرب، «وهذا يعني أننا نعيش في أعتاب زمن الخلافة... تماماً كما يتوهّم بعضٌ أن المهدي يعيش بين أظهرنا، وأنه لم يبق عليه إلا أن يخرج فيبايع، وهذا موجود الآن، وقد حصل قبل سنوات عندما قامت فتنة الحرم».

الثالثة: قوله عليه الصلاة والسلام: «**ثم يرفعها الله**»، يعني أن هذا أمر كوني قدري، وأن الله هو الذي يقدره.

الرابعة: يشكل هذا الحديث على نظرية الأخ زائر بأنه لا يشرع «الاختيار»، إلا أن يكون عمومياً للأمة، بحيث لو اختار الناس رجلاً في بلد فلا يصح له الأمر إلا أن تكون الأمة كلها منتظمة تحت رايته، **وذلك لأمرين:**

الأول: أن الصحابة حينما اختاروا اشترطوا الإجماع أو قول الجماهير الذي لا يؤثّر فيهما مخالفة رجل أو رجلين.

الثاني: أن لفظ «الخلافة على منهاج النبوة» يعني أنها على سيرة الخلفاء، وهذا يعني أن «الديمقراطية» ليست طريقاً صحيحاً لهذا الأمر: فإما أن تكون على منهاج النبوة وطريقة الخلفاء، أو أنها غير شرعية، وتحققها في زمن واحد لدولة واحدة لا يعني تحققها على منهاج النبوة.

يتقاطع الأخ زائر في نظريته للخلافة مع مناهج الجماعات الإسلامية المعاصرة (الإخوان، حزب التحرير، السلفية الجهادية، وغيرها)، التي ترى إرجاع الخلافة هو الطريق، ويخالف بعضهم في الشكل، فبينما يرى الإخوان أن الحراك السياسي هو الطريق، يرى الجهاديون أن «القتال» هو الطريق، وهذا مشكل على المنهج والعمل.

والحقيقة أن طرح مثل هذه المناهج يقطع الطريق على من يريد إصلاح الواقع؛ لأنها مناهج تغرق في «المستقبل»، وتهمل إشكاليات الواقع الحقيقية؛ لأن الحلم الكبير بلا إمكانيات يقطع الأعناق، وهذه الفكرة هي فكرة «تثقيف الناس» التي يتحدث عنها زائر، وهي فكرة «مسيسة» تشغل الناس عن همومهم اللحظية إلى الأحلام المستقبلية، هذا إذا لم تصرفهم عن

إصلاح أوضاعهم على قدر المستطاع بعيداً عن المثاليات المتوهمة.

الثالث: أن بيان الحديث لفترة الملك الجبري والعضوض لا يعني أن كل الأحوال هي كذلك، وقد مر بنا أن كثيراً من عصور التاريخ الإسلامي بعد الخلافة الراشدة شهدت أنواعاً من العدل والحضارة؛ فلا يعني هذا الخبر النبوي أن الناس سيعيشون بشقاء إلى أن يخرج الخليفة في آخر الزمان، وهذا قد ينظر إليه الناس على أنه جانب سلبي، وفي نظري أنه جانب إيجابي؛ لأن الإنسان إذا قرر أن «الملك = الاستبداد»؛ فهذا يعني أنه لن تقوم له قائمة ما دام في الدنيا ملكاً، ويدعوه هذا بالطبع إلى السلبية والتواكل، وعدم إصلاح الواقع، لأنه يرفضه من أساسه، وإذا طرح مشروعاً إصلاحياً، فلا بد من أن يكون هذا المشروع ثورياً استئصالياً، بينما الذي يرى إمكانية الإصلاح يدرك السنن الشرعية التي تقرر إمكانية الإصلاح في كلّ زمان، وأنّ هذه الأوصاف للحظات الدنيا لا تعني أنه لا يمكن أن يقارب الناس النموذج الأمثل؛ فعصر عمر بن عبد العزيز وهو في فاتحة الملك الجبري قارب الخلافة بشكل عدَّه بعض العلماء الخليفة الخامس (رَحِمَهُ اللهُ)، ولو كان عمر أو من يعيش في زمانه يتكئون على نظرة المراحل المتعاقبة لما أصلحوا واقعهم، فإما جبر أو إحباط.

في المداخلة القادمة سوف أتحدث عن قضية التغلب مرة أخرى... مع حديث «تقتله الفئة الباغية».

السجال طويل.

زائر الوسطية:

مهلاً يا أخي د. استفهام، أنت تقول: «الأخ زائر الوسطية يترك في حواره «الأدلة» التي تعترض على فكرته بناء على مسلمة كلية، ولا يمكن أن تتماسك نظرة الإنسان إلا بمناقشة الاعتراضات التفصيلية على الفكرة، ولا يصح أن يحاكم الناس إلى قناعته المبيتة ويتجاوز الأدلة، ولا يكفي كذلك أن يصادر أدلة المخالف بقوله: «حالات شاذة»، فإذا تكاثرت الأمثلة التي تشغب على القاعدة دلت على أن القاعدة في نفسها غير متماسكة، بل مختلة».

وأقول: يا أخي الكريم د. استفهام: ما هذه الأدلة التي أتركها؟

أولاً: أحاديث السمع والطاعة أفردت لها رداً مستقلاً، بل عرضت لك الأحاديث ذاتها ودلالاتها وسياقها، وبينت لك أنني أدعو أيضاً إلى السمع والطاعة على مستوى التعامل الآني والحاضر، لكن مع عدم إضفاء المشروعية الدينية على الحكم غير المشروع، ومع الدعوة إلى سنة الخلفاء الراشدين والعض عليها بالنواجذ كما ترشدنا الأحاديث. ولا أدري هل من الأمانة في هذا السياق تشبيه ما أدعو إليه بما يدعو إليه الجهاديون وأمثالهم؟

ليس في أذهان الجهاديين إلا ثقافة التغلب ـ وهي الثقافة ذاتها التي في ذهن أخي الكريم د. استفهام ـ التي أجتهد في إثبات عدم مشروعيتها. وعلى مستوى التعامل الآني أنا أدعو إلى السمع والطاعة لكنني لا أتخذ السمع والطاعة وسيلة للتغطية على المشروع وشرعنة غيره،

بل إن مشاركتي كلها أتت اعتراضاً على القول: إن المشكلة تنبع من السياسيين أو إن الحل عندهم. أنا أطرح مسألة الإصلاح الثقافي للأفكار التي في ذهني وذهنك وأذهان الآخرين، وليس الخروج المسلح على الحكومات لإنتاج دورة جديدة من حكم التغلب. وكما قلت مراراً فإنه ما لم تتغير الثقافة السياسية السائدة بالحجة وتطوير الوعي والمدارك فإننا سنظل من يد متغلّب إلى يد متغلب آخر.

ثانياً: الحالات «الشاذة والاستثنائية» لحكم التغلّب ليست وصفاً مجرداً للتاريخ يا أخي الكريم د. استفهام، بل هي عين دلالات أحاديث الرسول (ﷺ) وتوصيفاته.

لماذا وَصَفَ (ﷺ) حكم التغلب بأنه «مُلْكٍ عاض» أو «حكم جبري» إذا كانت الحالات الإيجابية ليست شاذة واستثنائية؟!

أنت هنا لا تقدح في صحة كلامي يا د. استفهام، بل تقدح في صحة وصف الرسول عليه الصلاة والسلام.

بل لماذا الحديث عن المُلك في مقابل الخلافة؟

ما التحول الجوهري الذي استدعى ورود هذا الخبر وتسمية هذه خلافة وهذا مُلك؟

ولماذا يكون هذا التحوّل هو الفارق الوحيد الذي يتمّ ذكره للتمييز بين أنماط الحكم منذ عهد الرسول (ﷺ) إلى آخر الزمان؟

التحوّل الجوهري هو اغتصاب الحكم بحد السيف وتوريثه إلى الأبناء وأفراد العائلة، وهذا هو سبب التمييز النبوي بين النمطين، وسبب إبراز هذا الفارق للتمييز بين أنماط الحكم منذ عهد الرسول (ﷺ) إلى آخر الزمان.

أنت يا أخي الكريم لا ترى في الأمر إدانة؛ لأنك متشرب لمشروعية ثقافة المُلك، وما زلت تطوّع النصوص لها وتعزل النصوص عن بعضها.

بل إنك ترى أن النصوص لا تأمرنا بطلب الخلافة، بينما الرسول الكريم (ﷺ) أمرنا بأن نعض عليها بالنواجذ!!

وحين تسأل عما نعض عليه فتذكر الفارق بين الخلافة والمُلك، وهو اغتصاب الحكم بحد السيف وتوريثه إلى الأبناء وأفراد العائلة، وعندها ستجد أنك مدعو إلى الشورى واختيار الحاكم.

وانظر إلى التعبير «عضوا عليها بالنواجذ»، أي بالأسنان؛ كناية عن شدة التمسك بها والاجتهاد الشديد في طلبها وترسيخها وحمايتها.

إذا أدركت هذا فستجد أن تغيير الثقافة باتجاه هذا الخيار هو الذي يمكن أن يؤهل الناس للانتقال للحالة التي يخرجون فيها من الفتن ويحققون تكاليف الدين، وتطوير الآليات والوسائل هو الذي يمكن أن يحمي الخلافة من السقوط مرة أخرى بأيدي أهل السيف والدبابة والتوريث.

إذا جمعت هذه الدلالات إلى بعضها وتساءلت عن مدلول إخبار الرسول الكريم (ﷺ) بأن أول عروة من عرى الدين يتم نقضها هي عروة الحكم، فإنك لن تجد تفسيراً دقيقاً وأميناً لعروة الحكم المنقوضة في غير هذا التحول، الذي لم يشر الرسول إلى سواه، كتحول جوهري في عالم الحكم منذ عهد الرسول (ﷺ) إلى آخر الزمان.

إذا جمعت النصوص إلى بعضها فستجد أيضاً أحاديث الفئة الباغية ـ وسأتأمل ما ستقوله حولها ـ وستجد ذلك الوصف للفئة الباغية بأنها تدعو إلى النار أو إلى سبب من أسبابها.

وحين تسأل ما هي الدعوة أو السنّة التي أسستها تلك الفئة وكرّستها منذ ذلك الحين إلى وقتنا؛ فلن تجد أيضاً غير التغلب والتوريث العائلي.

وهكذا فإن وصفي للحالات الإيجابية في حكم التغلب بأنها شاذة واستثنائية ليس مجرد استنطاق للتاريخ، بل فهم لدلالات أحاديث الرسول الكريم (ﷺ)؛ فهل ترى أن الرسول أخطأ في توصيفاته لحكم التغلب؟

ثالثاً: أعظم المشكلات يا أخي د. استفهام هي أنك تفهم إيجابية وسلبية التغلب من داخل ثقافة التغلب، وتعيد التذكير بمثال عمر بن عبد العزيز (رضي الله عنه) على الرغم من أنك تعلم أن حكمه لم يدم سوى سنتين وبضعة أشهر، ولم يكن سلوكه إلا بدافع صلاحه الشخصي ووعيه، وليس بسبب قوانين حكم التغلب أو قوة إرادة المجتمع، وسرعان ما عاد الوضع بعده إلى سابق عهده.

وأرجو أن يتسع صدرك ووقتك يا أخي الكريم د. استفهام لعرض سريع لقوانين التغلب وأثرها العميق في وعي وسلوكيات وطبائع وأوضاع الأفراد والمجتمعات لتدرك أن المسألة تتجاوز كثيراً مسألة الظلم هنا والعدل هناك.

لو أردنا أن نعرض هنا لمعالم الأثر السلبي لثقافة التغلب على الأفراد والمجتمعات فسنجد ما يلي:

حينما نتحدث عن ثقافة التغلّب يظن الذين يتحدثون من داخل هذه الثقافة أن الأمر يدور حول الظلم هنا والعدل هناك، بينما الأمر يتعلق بإعادة تشكيل الأفراد والمجتمع على نحو مختلف تماماً عن التشكيل الذي تسمح به ثقافة الاختيار.

في حكم التغلّب يكون المتغلّب هو مصدر السلطة، بينما في حكم الاختيار يكون المجتمع هو مصدر السلطة. المتغلب أوصله سيفه أو أوصلته دبابته أو قرابته لصاحب السيف أو الدبابة إلى السلطة، بينما في حكم الاختيار يصل الحاكم برضى معظم الناس. ولننظر إلى أين يتطور هذا المدخل وإلى أي حدّ يؤثر في ثقافة الأفراد ووعيهم وطباعهم وحركة المجتمعات؟

المتغلّب لا يشعر بأي فضل للمجتمع في وصوله للسلطة، ويدرك أنه لو لم ينجح في تغلّبه لكان قد أقيم عليه حدّ الحرابة، واعتبر من الخوارج والمفسدين في الأرض، وربما يُقتل أو يُسحل أو يُنبش قبره، بينما في حكم الاختيار يدرك الحاكم أن الفضل للمجتمع في إيصاله إلى سدة الحكم واستمراره فيها.

الحاكم المتغلّب هو السيد الذي أخضع المجتمع لسلطته، بينما الحاكم المختار ليس أكثر من موظف لدى المجتمع، ونجاح المجتمع في تعزيز حق الاختيار وترسيخه مرهون بنجاحه في وضع الآليات وإنشاء المؤسسات السياسية التي تكاد تكون وظيفتها الكبرى هي الرقابة على الحاكم وإخضاعه لسلطة المجتمع.

هذا الفارق ينعكس في النهاية على النظرة إلى الفرد والمجتمع والحاكم، ومن ثَم حقوق المجتمع وحقوق الأفراد السياسية وحدود سلطات الحاكم.

ما حدود سلطات الحاكم المتغلب؟

الواقع أنه لا حدود لها، ويكاد المجتمع يصبح أسير مستوى ثقافة الحاكم ووعيه وطباعه ومزاجيته. وبما أن سلطات الحاكم المتغلّب تنفتح على المال العام والنفوذ؛ فإنّ العائلة أو العصابة الحاكمة سرعان ما تتحول إلى الترف خلال فترة وجيزة، وهنا يكون المجتمع أسير ثقافة المترفين ووعيهم واهتماماتهم وأوضاعهم.

ما حقوق الأفراد السياسية وحقوق المجتمع لدى الحاكم المتغلّب؟

أفضل ما يمكن الوصول إليه لدى الحاكم المتغلب هو حقّ النصيحة، ومن الأفضل أن تكون سراً، ولكن هذا الحق يكاد يضيع ويذبل في مواجهة سلطات ولي الأمر غير المحدودة وفي محيط أجواء الرهبة وأبواب النفاق والارتزاق المفتوحة وهواجس الحفاظ على السلطة والهيبة، فضلاً عن مستوى وعي الحاكم وثقافته وطباعه.

أما مع الحاكم المختار، وبقدر تأصيل آليات الاختيار وتطويرها؛ فإنّ

حقوق الفرد السياسية تصل إلى النقد والمساءلة والمحاسبة ـ سواء من خلال المؤسسات السياسية أو من خلال وسائل الإعلام ـ بل تصل إلى حق منافسة الحاكم والترشح للحكم.

ولنا أن نتصور طبيعة الفرد الذي يمكن أن تصنعه ثقافة الاختيار في مقابل الطبيعة التي تصنعها ثقافة التغلّب.

في حكم التغلب تكاد الحقوق تأخذ صفة المنحة والفضل والهبة من الحاكم، أما في حكم الاختيار فالحقوق نابعة من الشريعة والأنظمة والقوانين المستقاة منها، ولو تدخّل الحاكم سلباً أو إيجاباً في تلك الحقوق فهو مخالف للأنظمة والقوانين، ومتجاوز لسلطاته، ومعرّض للمساءلة والمحاسبة.

في حكم الاختيار لا وسيلة لدى الحاكم للاستمرار في الحكم إلا عن طريق إرضاء أغلبية الناس، أما في حكم التغلّب فوسيلة الحفاظ على الحكم هي السيطرة على الناس، سواء من خلال إرضائهم أو من خلال قمعهم، ثم توريث الحكم إلى أحد الأبناء أو أفراد العائلة، كما يتمّ توريث الأموال والمقتنيات. وأمر الأمة بالنسبة إلى هذا الوارث لا يكاد يعدو كونه «مُلك الآباء والأجداد» الذي ينبغي الحفاظ عليه، وبما أنه لا يمكن إرضاء كل الناس فإن أداة القمع أو شراء الذمم تكون جاهزة للعمل باستمرار.

في حكم الاختيار يجتهد الحاكم في البحث عن الأكفاء للفوز برضى أغلبية المجتمع، أما في حكم التغلّب فيجتهد الحاكم في البحث عن الأقارب والموالين لضمان الحفاظ على الحكم.

في حكم التغلب تقتل روح المبادرة وتضيق فرص الإبداع في معظم الشؤون الدنيوية المتعلقة بشؤون السياسة أو القريبة منها؛ فالهاجس الأمني يجعل حكام التغلب وولاته في حالة قلق وشك وريبة إزاء أي حراك فردي أو مجتمعي يمكن أن ينعكس على سلطاتهم وأوضاعهم، ولو على سبيل الاحتمال.

وإذا تجاوزنا حالات القتل والسجن بالشبهة، فإنه حتى ولو لم يتعرض الإنسان إلى أي أذى فإن المخاوف تطارده إذا أراد أن يتحدث في السياسة

أو المناصب أو المال العام أو مختلف شؤون الأمة، تطارده المخاوف إن رأى شرطياً أو رجل مرور أو رجل سلطة؛ لأنه لا يدري ما حدود سلطات هؤلاء الرجال، ويعلم أن عشرات الجهات تستطيع أن تضعه في السجن، ويعلم أيضاً أن سيادة النظام والقانون لا تشمل كل الناس، وأن بعض الأشخاص يستطيعون قلب كل شيء رأساً على عقب.

وهكذا يمتلئ المجتمع بالخوف ويصبح سلبياً إلى أقصى الحدود، ومتردداً حيال كثير من المبادرات وصور الإبداع.

إنها حالة السكون والخمول الحضاري، حالة المرضى حضارياً وأشباه الموتى حضارياً، فهم دوماً الأقل أخطاء؛ لأنهم الأقل فعلاً وتأثيراً وإبداعاً وقدرة وإنجازاً.

وإن نظرنا إلى كتب التراث فإننا سنجد الألوف المؤلفة من المصنفات التي كتبت حول المعاملات المدنية، سنجد أن الفقهاء قد خاضوا في تفاصيل تلك المعاملات ودقائقها وأسرارها، بل سنجد أنهم كانوا يتجاوزون الواقع ويخوضون في الفرضيات إلى حدود تستدعي ضرب بعض الأمثلة المضحكة أو غير المعقولة.

إن نظرنا إلى موضوعات الأحوال الشخصية فسنجد وضعاً مماثلاً، حتى إن نظرنا إلى موضوعات العبادات فسنجد عدداً هائلاً من المصنفات والاجتهادات والتفريعات والافتراضات، وقد يتعلّق ذلك بمسائل ضيقة ومحدودة مثل الوضوء والنجاسة والغسل والطهارة، وسنجد تفصيلات تفوق حدود الخيال، وسنجد أن هذه الموضوعات أشبعت بحثاً، وأنهم وصلوا بها إلى ما يزيد على درجة الإشباع، وأصبحوا يخوضون في فرضيات أقرب للترف الفكري، بل إننا إن نظرنا إلى أمور العقيدة فسنجد أن تاريخنا عرف ملحدين مثل ابن الراوندي وغيره، وأن لهم عدداً من المصنفات، وأن كثيرين قد ردوا عليهم وأداروا حواراً واسعاً حول قضايا الإيمان والكفر، ووجود الله أو عدم وجوده، سنجد أن أعظم القضايا التي أخذت وقت المفكرين والفلاسفة والعلماء واستغرق بحثها عدداً من القرون هي قضية الغيب غير الدنيوي والتوافق أو التناقض بين العقل والنقل.

وفي مقابل كل هذا النشاط والغلو في الاجتهاد بشأن المعاملات المدنية

والأحوال الشخصية والعبادات والإيمان والكفر، وصورة عالم الغيب، سنجد أن هناك منطقة شبه محرمة وملغومة ومهلكة ومقفرة، إلا من المسايرة أو الصمت وهي منطقة السياسة، سنجد أن أبسط صور الخوض الحُر في أمور السياسة قد أودت بأصحابها إلى القبور أو السجون وسائر أنواع الأذى، حتى إن كانوا أئمة بوزن الإمام مالك الذي أوذي بسبب إعلانه بأنه ليس على المكرَه بيعة، وهناك دائماً فقهاء بلاط يسوغون حكم التغلُّب ويعدون الفتاوى والحملات ضد أي نشاط علمي أو حراك مجتمعي لا يخدم هذا الحكم أو يُظَن أنه لا يخدمه.

في حكم التغلُّب يضعف الولاء للوطن؛ لأن درجة الولاء تتأثر بمقدار الحقوق المتاحة. وطالما أنه حتى الحديث الصادق عن أحوال الوطن وقضاياه الكبرى ممنوع في حكم التغلب، وقد يودي بالإنسان إلى حتفه أو إلى هضم كثير من حقوقه؛ فمن أين يأتي الولاء الجارف للوطن؟

في حكم التغلب يشيع منطق الغنيمة في النظرة إلى الوطن والمال العام، وطالما أنه تم الاستيلاء على الوطن بالقوة المسلحة أو وراثته من الآباء والأجداد؛ فكيف لا تشيع النظرة إلى الوطن وكأنه غنيمة؟ المناصب غنيمة، والمال العام غنيمة، والثروات غنيمة، وكأن الوطن بقرة حلوب من الجائز - وقد يكون من الشطارة - امتصاصها حتى آخر قطرة.

كل هذه العوامل - وغيرها مما سنتحدث عنه لاحقاً - ما أثرها في الأفراد والمجتمعات؟

ما البيئة التي ينشأ فيها الفرد الخاضع لحكم التغلب، وكيف ستكون نظرته إلى الحقوق والواجبات والسياسة والأموال العامة والمناصب والمبادرة والإبداع؟

وما طبيعة البيئة المجتمعية التي تتشكل في ظلّ حكم التغلب، سواء على مستوى حقوق المجتمع وسيادة النظام والقانون وإفراز الكفاءات وحماية الأموال العامة، أو إطلاق المبادرات وكل صنوف الإبداع المشروعة؟

من أجل هذا نقول: إن مسألة التغلب لا تقف عند حدود الظلم هنا أو العدل هناك، بل تدور أساساً حول تشكيل ثقافة الأفراد والمجتمع والتأثير العميق في وعيهم وإمكاناتهم وقدراتهم وطباعهم.

ما مؤهلات الحاكم المتغلّب في مقابل الحاكم المختار؟

قد تأتي التجارب بحاكم متغلّب أكثر وعياً وكفاءة وتأهيلاً وصلاحاً من أي حاكم مختار، ولكن بنية حكم التغلب وسننه تجعل التميز هنا فردياً ومحاصراً بقيود ثقافة وأوضاع المُلك ومصالحه وسننه، أما لدى الحاكم المختار فمهما كانت مؤهلاته متواضعة فإن حيوية المجتمع ورقابته يمكن أن تعوض هذا النقص وتكشفه ولو بعد حين وتسمح بتصحيحه.

إذا نظرنا إلى الطابع العام والغالب لمؤهلات الحاكم في ظلّ حكم التغلُّب فإنه يمكن القول: إن أهم مؤهلاته هي النجاح في استتباع الأمة والسيطرة عليها، وغالباً ما يتمّ ذلك عن طريق القيام بما يشبه عملية السطو المسلح على الوطن والمجتمع؛ فإن فشل أقيم عليه حدّ الحرابة أو أعدم، ووصف بأنه من البغاة أو الخوارج أو العملاء والخونة، وإن نجح أصبح ولي الأمر وقائد كل شيء والآمر الناهي، ومن يورث غنائم عملية السطو المسلح لأبنائه وأحفاده، أو لأحد أفراد العصابة السياسية التي ينتمي إليها، هو من لا يُسأل عما يفعل، ومن يصبح الحديث عنه أكثر رهبة عند عامة الناس من الحديث عن رب العالمين.

قد يأتي حكم التغلب ببعض المتميزين المحاصرين بقيود ثقافة وأوضاع ومصالح وسنن حكم التغلب، وقد يأتي بأسوأ الناس وعياً وكفاءة وتأهيلاً وصلاحاً، بل قد يأتي حتى بالأطفال الذين حلّ دورهم في وراثة أمر الأمة، وسيحكمون من خلال الأوصياء إلى أن يصلوا سن البلوغ.

من النتائج الملازمة لحكم التغلُّب تقديم متطلبات ضمان السيطرة على المجتمع على متطلبات خدمة المجتمع، وهذا لا يعني أن حكام التغلب لا يهتمون بخدمة المجتمع، ولكن ذلك يتم في الحدود التي يسمح بها هدف الحفاظ على السلطة واستتباع المجتمع بكل السبل الممكنة.

حكّام التغلُّب يجتهدون من أجل تكوين جيش لحماية المجتمع، ويجتهدون من أجل تشكيل شرطة لحماية أمن الناس، ولكن الوزن النسبي والأهمية النسبية لهذين الهدفين تقلّ كثيراً عن الوزن والأهمية والأولوية التي تعطى للأمن السياسي والأجهزة التي يتم تشكيلها من أجل حماية نظام الحكم، بل إنه حتى في إطار الجيش فإن حكّام التغلُّب يسعون لترويض هذا

الجيش وتحجيمه قدر الإمكان ولو اضطروا للاعتماد على الأجانب وأشباه المرتزقة وذلك من أجل تعزيز فرص الحفاظ على السلطة.

هذا شيء حدث في عهد الدولة الأموية من خلال الاعتماد على الأعراب وشيوخ القبائل، وحدث في عهد الدولة العباسية من خلال الاعتماد على الفرس والترك، وحدث في عهد الدولة العثمانية من خلال الاعتماد على جيش الإنكشارية، المكون من أبناء الدول الأوروبية المفتوحة، ويحدث هذا في الزمن العربي الراهن من خلال الاعتماد على حماية بعض الدول الغربية الكبرى.

إن تقديم متطلبات الاحتفاظ بالسلطة على متطلبات خدمة المجتمع يحدث على كل صعيد: يحدث على مستوى العلاقات الخارجية، وعلى مستوى العلاقات الداخلية مع أبناء الوطن، ولا غرابة في ذلك؛ فالمحرك الأول لحكام التغلُّب هو الحفاظ على السلطة حتى على حساب الوطن.

من سنن حكم التغلُّب سنة القمع وتكميم الأفواه ومجابهة دعوات الإصلاح التي تلامس خطوط السياسة أو تقترب منها. إننا نتحدث عن سلطة وصلت إلى الحكم عن طريق القوة والإكراه، أو ورثت مُلك الآباء والأجداد أو الشركاء الانقلابيين؛ فهل يتوقع منها غير انتهاج سياسة القمع وتكميم الأفواه ومجابهة دعوات الإصلاح؟

المؤلم هو أن كل عمليات القمع وتكميم الأفواه تتم خارج نطاق الشريعة والقانون وأبسط مبادئ العدالة؛ ففي التاريخ الإسلامي منذ نشوء حكم التغلب كان يكفي أن يغضب الحاكم أو الوالي ليأمر بالقتل أو السجن أو الجلد، وذلك خارج نطاق القضاء والمحاكمات، هذا على الرغم من أن القضاء لم يكن مستقلاً ولا مالكاً لأمره، ولننظر إلى ما يحصل في العصر الحديث لنشعر بما كان يحدث في الماضي؛ فما يسمى بالجرائم السياسية والمساجين السياسيين يتم التعامل معهم في معظم الدول خارج نطاق القانون والقضاء، أو بتحويلهما إلى هياكل شكلية باستخدام قانون الطوارئ. يحدث هذا مع الرموز المعنية بالفكر والفقه؛ فكيف بالأمر حين نتصور أحوال العاديين والبسطاء من الناس؟

ببساطة، إنه يتم قمعهم وسجنهم، وربما قتلهم خارج دائرة الشريعة

والنظام والقضاء والمحاكمات العادلة. إنه لون من ألوان شريعة الغاب، أو صورة من صور العبودية الجماعية القهرية، وهي عبودية متحقّقة ومتكرّرة منذ نشوء حكم التغلّب إلى لحظتنا الراهنة.

في حكم التغلّب وفي ظلّ سلطات الحاكم المطلقة، يقود همّ الحفاظ على السلطة إلى الدفع المستمر باتجاه الحدّ من استقلالية المجتمع واستقلالية العلماء، واستقلالية القضاء واستقلالية الإعلام، وذلك من خلال القوة والإكراه، أو الاستتباع وشراء الذمم أو الإقصاء والتغييب. وبما أن النهوض في النهاية ليس إلا محصلة الحراك المجتمعي الإيجابي فإنّ حكم التغلّب يتحوّل إلى جهد متصل باتجاه إغلاق بوابات النهوض الأولية.

في حكم التغلُّب لا مناصّ من النيل من سيادة أحكام الشريعة وقواعد العدل والمساواة.

ماذا لو ارتكب الحاكم أو بعض المقربين منه جريمة قتل؟

إن بعضهم قَتَلَة بالفعل، ومعظمهم لم يؤسسوا لحكمهم إلا عبر القتل، ولا يكادون يتعاملون مع دعاة الإصلاح إلا من خلال الأساليب البوليسية خارج دائرة القانون والقضاء؛ فأين حكم الشريعة من أعمالهم؟

ماذا لو سرق أعضاء العائلات والعصابات الحاكمة أو اختلسوا؟

إن هذا يكاد يحدث بصورة يومية وروتينية؛ فبيت المال كله خاضع لسلطة تلك العائلات والعصابات، وهم في عمومهم فوق المساءلة والمحاسبة.

ماذا لو وقع أعضاء حكام التغلُّب في أي من المحرمات السلوكية؟

الكل يعلم أن حياة الترف هي طريق سهل وأكيد نحو ارتكاب المحرمات السلوكية، والانتماء إلى العائلات والعصابات الحاكمة يعد أسرع الطرق وأسهلها نحو حياة الترف، ولكن أين حكم الشريعة من القصور وما يجري فيها؟ ومن يستطيع أصلاً أن يتحدث عن وجود مخالفة أو معصية أو قصور ينبغي أن تخضع لما تخضع له كل البيوت؟

في حكم التغلُّب يصعب تحقيق التقارب والوحدة بين أبناء الأمة العربية والإسلامية. صحيح أن الشعوب لو خيرت فقد تختار التقارب والوحدة، ولكن أين هو الحاكم المتغلّب الذي يمكن أن يتخلى عن سلطاته وأوضاعه وأوضاع أقاربه، وعن كل المغانم والكراسي والخزائن، أو يقبل التقليل من صلاحياته والانزواء إلى الظل خلف متغلّب آخر من أجل قضية التقارب والوحدة؟

هذا شيء لا يجيده حكام التغلُّب ممن وصلوا إلى الحكم عن طريق القوة والإكراه، هؤلاء إن كانوا إخوة فقد يجيدون عزل إخوتهم وطردهم من أجل السيطرة على الحكم من دون منازع، إن كانوا أبناء فقد يجيدون قتل آبائهم أو سجنهم أو عزلهم من أجل الانفراد بالسلطة؛ فهل يريد أحد من هؤلاء الذين يضحّون بإخوتهم وآبائهم من أجل الانفراد بالحكم أن يقدموا بعض التضحيات من أجل الأمة؟

إن الأمة هي المطالبة بتقديم التضحيات من أجلهم، فهم رشيدون لا يخطئون ولا يُسألون عما يعملون.

في حكم التغلّب يسرع الوقوع في الترف والملذّات والفساد الخُلُقي؛ فبعد الاستيلاء على الحكم بالقوة المسلّحة والاستيلاء على الخزائن والثروات بالقوة المسلحة أو وراثة كل ذلك، وبعد أن يكون الحكام قد أصبحوا فوق المساءلة والمحاسبة والنقد، وأصبحوا لا ينالون سوى سيل منهمر من الثناء والمديح؛ فإن النتيجة الطبيعية والمنطقية هي الوقوع في الترف والملذّات وحياة القصور والملاهي، المال موجود بلا حدود وهموم الحياة اليومية محدودة أو معدومة، وسيف المحاسبة والمساءلة معطل ومكسور، ولا حق لأحد أن يسأل عن القصور، وعما في القصور، وعمن يأتي إليها أو يخرج منها؛ فكيف لا تشتعل وتعلو حياة اللهو والصخب والملذات والموبقات الخُلُقية؟

هذه قصة متكرّرة منذ نشوء حكم التغلّب، ولا تزال تتحقق، وستظل تتحقق طالما لا يوجد حسيب ولا رقيب على المال أو العمل أو السلوك، ولا تسأل أين حكم الشريعة من كل هذا؟ فما دام اختيار الحكام ومحاسبتهم ومساءلتهم معطلاً فإنّ بعض أهم أحكام الشريعة ستبقى معطلة عند العائلات والعصابات الحاكمة.

ولاحقاً نواصل تتبع أثر ثقافة التغلّب على الأفراد والمجتمع من خلال:

- إشاعة ثقافة المديح والارتزاق وتقديس الحكام وأعضاء الطبقة السياسية.
- الدفع باتجاه الواسطة والمحسوبيات.
- دفع الناس باتجاه الانتماءات والولاءات العائلية والعشائرية والطائفية الخاوية سياسياً.
- الحدّ من فرص شيوع معطيات العلوم الإنسانية.
- تعظيم وإعلاء شأن ثقافة الاستهلاك.
- الإساءة لعموم الناس والتخويف منهم.

من سنن حكم التغلُّب سنة التقديس القهري للحكام وأعضاء الطبقة السياسية، وهذه نتيجة ملازمة لهذا النمط من الحكم، سواء عند العرب والمسلمين أو عند غيرهم، إذ ماذا لو أتيح للناس أن يتحدثوا عن مؤهلات وقدرات وإخفاقات أعضاء العائلات والعصابات الحاكمة بحرية وموضوعية؟

ماذا يعني تقديس الحاكم؟

إنه يعني أولاً عدم خضوعه للمحاسبة والمساءلة؛ فهو لا يُسأل عما يفعل، وهذه صفة يختص بها الله تعالى. فهل وجد منذ نشوء حكم التغلب حاكم يُسأل عما يفعل؟

هل يُسأل لماذا وليت فلاناً أو لم تولّ فلاناً؟ ولماذا اتخذت هذا القرار أو لم تتخذ هذا القرار؟ وأين مال الناس وفيم أنفقته؟ ولماذا تقيم علاقة مع هذه الدولة أو تلك الدولة... إلخ؟

هل يُسأل أي من هؤلاء عن قراراتهم وعن أدائهم وعن إنجازاتهم، وعن إخفاقاتهم وعن مداخيلهم وعن مصروفاتهم وعن سلوكياتهم، مهما صادمت كل شرع وكل عرف؟

إنهم لا يُسألون عما يفعلون على الرغم من أنهم يديرون شؤون الناس الكبرى، ويتحكمون في حاضر الأمة ويرسمون معالم مستقبلها.

يستطيع الكتّاب في البلدان الخاضعة لحكم التغلّب أن يسخروا من كل مقدس وذلك بدرجات ومستويات متفاوتة، وقد لا يؤدي ذلك في كثير من الحالات إلا إلى تكريمهم والاحتفاء بهم، أما إن قدح أحدهم في حاكمه ولو بصورة غير مباشرة فإن رجس الحاكم المتغلّب وغضبه سيحلان عليه. وفي ضوء ما أشرنا إليه من أن التقديس يعني في المقام الأول أن يكون الإنسان فوق المساءلة والمحاسبة والنقد فإننا نسأل: ترى كم لدينا من المقدسين وفق هذا المعيار؟

والواقع أن الأمر لا يقف عند حدود عدم المساءلة والمحاسبة والنقد، ولكنه يتعداه إلى التمجيد والمديح المنهمر آناء الليل وأطراف النهار، عبر كل المنابر والوسائل، حتى إن تعلّق الأمر ببعض المهازل والمخازي والفواجع.

لا سيل غير سيل التمجيد والثناء والإطراء، حتى إن كان الجميع أو على الأقل الغالبية يعلمون علم اليقين أن الأمر كله نفاق وكذب ودجل وارتزاق، ولكن لا بأس؛ فحكام التغلّب يتمايلون وينتشون لهذا النفاق والكذب والدجل، ولا شك في أن بنية حكم التغلّب ومعظم سننه تصبّ في النهاية في خانة تقديس الحاكم؛ فالحكم المطلق يؤدي إلى خضوع الجميع بشكل أو بآخر لسلطة الحاكم، بمن فيهم رجال القضاء ورجال المؤسسة الدينية ورجال الإعلام وغيرهم، الكل موظفون لدى السلطة ويخشون أبسط المبادرات، ويعلمون أن أوضاعهم يمكن أن تنقلب رأساً على عقب بجرة قلم من الحاكم المتغلّب أو أحد أقاربه أو المرتبطين به.

في الماضي كان الشعر أهم أدوات المديح، ولا شك في أن نسبة كبيرة من شعرنا العربي تصب في خدمة هذا الغرض، على الرغم من أن الجميع يعلمون أن معظمه نفاق ودجل وارتزاق، حتى المواهب تجند وتسخر لخدمة العبودية السياسية.

في العصر الحديث لم يعد أمر التمجيد والتطبيل والمديح مقصوراً على الشعراء والفقهاء وكتاب البلاط؛ فقد ظهرت وسائل الإعلام وأصبح دورها الأساسي هو إعلاء راية تمجيد الحاكم، وتغييب الوعي السياسي.

من نتائج حكم التغلّب انتشار الواسطة والمحسوبيات على حساب قيم العدالة والمساواة، وهذا أمر طبيعي، فالناس يشعرون بأن قواعد العدالة

والمساواة غير متوفرة في هرم السلطة ولا في عموم الطبقة السياسية، يرون العائلات والعصابات الحاكمة تورث الحكم للأبناء وأفراد العائلة أو العصابة، وتولي الأقارب والموالين من المنتفعين والمطبلين؛ فكيف لا يلجؤون هم إلى الواسطة ويخدمون الأقارب والأصدقاء ما دامت هذه هي القاعدة المتبعة في شغل أعظم وأخطر المناصب؟

في حكم التغلُّب تزداد قوة الانتماءات والولاءات التجزيئية الخاوية سياسياً، مثل الانتماءات والولاءات العائلية والقبائلية والمناطقية والمذهبية والعرقية، ذلك أنه حين تتم مصادرة الحقوق السياسية ومنع أو محاصرة التنظيمات السياسية؛ فإن الناس يلوذون بالروابط التقسيمية غير السياسية، وبذلك تتدنى فرص تطوير الوعي السياسي وإمكانات إعادة تشكيل الأوضاع الاجتماعية، وتبقى الفاعلية السياسية مرهونة بأشد أنماط الروابط ضيقاً وأكثرها بدائية، وهما نمط العائلة ونمط العصابة، وبتجذر هذه الأوضاع واستفحالها تتشكل على الصعيد السياسي المباشر ثقافة انشطارية قوامها الولاء أو العداء للعائلة أو العصابة الحاكمة، وتتشكل على مستوى عموم الأمة مجموعة من الجزر الثقافية المتنافرة أو المتباعدة التي تحركها الانتماءات الطائفية والمناطقية والمذهبية والعرقية، والقوة الثقافية والسياسية المحلية والقوى الثقافية والسياسية الأجنبية.

في حكم التغلّب تتدنى فرص شيوع معطيات العلوم الإنسانية وتضمحل، حتى في إطار التخصصات التي لا تثير أية حساسيات دينية، مثل: تخصص الإدارة وما يرتبط به من تخصصات فرعية.

إن الناس يحتاجون إلى علم الإدارة في حياتهم الأسرية، ويحتاجون إلى التخطيط والتنظيم والإشراف والمتابعة ودراسة البدائل، وحسن اتخاذ القرارات وحسن استخدام الموارد وإدارة الوقت ومهارات الاتصال والعمل الجماعي... إلخ.

يحتاجون إلى هذا التخصّص في حياتهم التعليمية، وفي حياتهم العملية، يحتاجون إليه على صعيد أهم الأعمال والقضايا وأكثرها تعقيداً، وعلى صعيد أهون الأعمال والقضايا وأيسرها، وعلى الرغم من ذلك فإنّ معظم أبناء المجتمعات الخاضعة لحكم التغلُّب لا يكادون يصنفون الإدارة ضمن

العلوم؛ فالإدارة بحسب البنية والأوضاع السياسية السائدة والخطاب الثقافي والإعلامي العام هي نوع من الارتجال والفطنة والفردية والفصاحة، وسرعة البديهة، سمات ومؤهلات جزئية تصدق على الشاعر والخطيب والإعلامي، وكل من يتصدى للعمل العام أو يخاطب الجماهير.

والصحيح أن في الإدارة شقاً شخصياً تتفاوت فيه قدرات الناس، إلا أن فيها شقاً علمياً ضخماً وهائلاً يتزايد ويتسع ويتعقد يوماً بعد يوم، وحكم التغلُّب يعوق نمو كل من الشق الشخصي والشق العلمي، إنه يصنع بيئة قامعة للمواهب والقدرات الفردية، خصوصاً تلك التي يتطلبها عمل الإداري والقيادي.

إن ذلك الحكم غير مكبل بإرادة المجتمع التي تسائل وتحاسب، ولا وجود للتنظيمات السياسية الحرة التي تستقطب الأكفاء والموهوبين، وتضطرهم إلى تطوير معلوماتهم ومهاراتهم الإدارية، ومن هنا فإنه قد لا يبدو غريباً أن تتجه حكومات التغلُّب في أفضل حالات اعتمادها لمعيار الكفاءة إلى إسناد المواقع الإدارية والقيادية إلى حاملي الشهادات العليا في العلوم العلمية.

هؤلاء مع تقديرنا لتخصصاتهم العلمية يفتقدون إلى أبسط درجات التأهيل الإداري، إلا إن كانوا قد بذلوا جهوداً شخصية لتطوير ثقافتهم في مجال العلوم الإنسانية عموماً والعلوم الإدارية على وجه الخصوص، وإن أحب هؤلاء أن يتيحوا الفرصة للأكفاء فإن غياب التنظيمات السياسية الحرة يضطرهم إلى البحث عن مبتغاهم بين الأقارب والأصدقاء والزملاء. هذه هي الدوائر المفتوحة للبحث عن الأكفاء في ظلّ قوانين حكم التغلُّب.

من نتائج حكم التغلُّب تعظيم وإعلاء شأن ثقافة الاستهلاك؛ فمع سد بوابة الحراك المجتمعي الإيجابي تتجه الفاعلية والاهتمام نحو صور الحراك المسموح بها، وعلى رأسها الحراك الأدبي والفني البعيدان عن عالم السياسة وما يقرب منها.

وبغياب المشروع الدنيوي الإيجابي تطفو ثقافة الاستهلاك وتتعاظم، ويتمّ دعمها وتضخيمها (الثقافة الرياضية، الثقافة الأدبية، الثقافة الفنية الخاوية فكرياً وسياسياً وإنسانياً)، وتضمحل وتذوى الثقافة الإدارية والسياسية والاجتماعية والنفسية والاقتصادية.

ولنا أن نتصور الأثر التدميري لهذا الوضع في شخصية أي مجتمع وأية أمة ومستقبلهما، وخصوصاً جيل الشباب المليء بالحيوية والاستعدادات والإمكانات؛ ذلك أنه بمصادرة الحقوق السياسية لا مناص من أن تضمحل الفاعلية القانونية والتنظيمية، وتختل أو تغيب قيم العدالة والمساواة والشورى، وتفقد كثيرٌ من الاهتمامات الدنيوية الجادة بيئتَها وجلَّ قواها ومحفزاتها، وتصبح العلوم الإنسانية أقرب للتنظيرات المنفصلة عن الواقع، في ظلّ هذا الوضع ومع تعاظم هيمنة حكم التغلُّب وسطوته خلال العصر الحديث ترى ما هي الخيارات الدنيوية المتاحة أمام السواد الأعظم من الناس عموماً وجيل الشباب خصوصاً؟

إنه الرفض والتمرد انطلاقاً من الثقافة ذاتها التي ينطلق منها حكّام التغلُّب، والتي تعطي للأفراد حق الوصاية على الأمة، ومن هنا ينبع العنف والصدام التدميري، أو الارتزاق والسير في ركاب العائلات والعصابات الحاكمة، أو السكون والانكفاء وانطفاء الفاعلية الدنيوية، أو الاندفاع نحو الاهتمامات الدينية شبه الصوفية أو الاهتمامات الأدبية والفنية والرياضية والاستهلاكية، والترفيه بدوافع ولغايات يغلب عليها الطابع التنفيسي والرغبات التخديرية.

وفي تقديرنا، فإن هذه هي المسارات الكبرى التي تتخذها سلوكيات عموم أبناء المجتمعات الخاضعة لحكم التغلُّب خلال العصر الحديث، إما الرفض والتمرد الحركي الذي لا يحمل في النهاية سوى ثقافة التغلب، وشكل العصابات السياسية (التنظيمات المسلحة) أو مسايرة الأوضاع القائمة وخدمتها (العلماء والكتّاب الرسميون)، أو السكون والجمود (الخائفون على كرامتهم وأرزاقهم وأمنهم واحتياجاتهم الأساسية)، أو الاندفاع البدائي نحو الاهتمامات الاستهلاكية المسموح بها، (أهل الاهتمامات الدينية الصوفية وشبه الصوفية وأهل الشعر النبطي والخيول والجِمال والسياحة الغرائزية ومجلات التسلية وقنواتها وقتل الوقت).

هذه هي الأوضاع التي تتخذها شخصية أبناء المجتمعات الخاضعة لحكم التغلُّب وخياراتهم وفرصهم، وهي ذاتها الأوضاع التي تسهم في تحديد وبلورة نمط التفاعل وطبيعته ومستواه مع التجارب النهضوية الأخرى.

من السنن الملازمة لحكم التغلُّب سنة الإساءة لعموم الناس والتخويف منهم.

إن الخطر الذي يتهدد حكم التغلُّب يكمن في شيوع مبدأ ولاية الأمة، بحيث تكون هي مصدر السلطات عبر الاختيار؛ ولذلك فإن حكام التغلُّب يحرصون أشد الحرص على إنتاج ثقافة قادحة في أهلية الأمة وإشاعتها، وذلك عبر ربط حركة عموم الناس بالفوضى والفتن والقلاقل، وربط صورتهم بجموع الدهماء والرعاع والغوغاء والسذج والقصَّر.

ونحن نعلم أن الوحي كاد يعطي الأمة صفة العصمة من خلال قوله (ﷺ): **«لا تجتمع أمتي على ضلالة»**[١٥]، وقد تم تأصيل هذا المبدأ فقهياً من خلال اعتبار إجماع الأمة مصدراً من مصادر التشريع.

هذه الأمة التي كان رسولها أمياً، وكان مجتمعها الراشد أمياً في عمومه بنص القرآن الكريم تحوّل سوادها الأعظم إلى مجموعات من الرعاع والدهماء والغوغاء والسذج والقصَّر، الذين لا يكاد ينتج منهم سوى الفوضى والفتن والقلاقل، بحسب الوعي العام والثقافة السياسية التي أنتجها حكم التغلُّب.

لا شك في أن وعي الأمة ينحدر حين تشيع لديها ثقافة التغلّب، وأنه ينبغي حينئذ تجنب الفتنة والصبر على الظالمين، فلا جدوى من استبدال عائلة أو عصابة حاكمة بعائلة أو عصابة أخرى، والدماء التي ستسيل ستذهب هدراً وستكرر العائلة أو العصابة الجديدة القصة ذاتها التي جسّدتها سابقتها، وإن انتهى حكم التغلب من دون إصلاح ثقافي إيجابي يقود نحو حكم الأمة عبر الاختيار فسيدخل المجتمع في حروب أهلية، أو يتجه نحو حكم الطوائف في أفضل الأحوال. أما إذا حدث الإصلاح الثقافي، وأصبح بالإمكان استبدال حكم التغلُّب بحكم خاضع لإرادة الأمة، ومتولد عن شورى المجتمع؛ فإنّ المصلحة كل المصلحة في التدافع نحو التغيير، والفتنة كل الفتنة في بقاء حكم التغلُّب.

من أجل كل هذه العوامل نعيد تأكيد أن سلبية حكم التغلب لا تكمن

---

(١٥) الجامع الصحيح الترمذي (٢١٦٧).

في وجود المظالم كما يظن بعضٌ، بل تكمن في إعادة تشكيل وعي وثقافة وسلوك الأفراد والمجتمعات على نحو شديد السلبية.

د. استفهام:

قبل أن أتحدث عن موضوع «السمع والطاعة» ومسألة «الفئة الباغية» وما يتعلق بهما، فإني أحب أن أتحدث عن المنهج «التحكمي» للأستاذ زائر الوسطية في تعامله مع «السنن الراشدية» في قضايا الحكم، بل الانتقائية التي تجعله يأخذ من ذلك العصر أصول فكرته، ثم يتعامل مع أي نص آخر أو تصرف لا يستقيم مع فكرته بالتأويل والعسف أو الإبطال.

كانت قضية «الاختيار» تشكّل عند الأستاذ زائر منطلقاً مكيناً في تصوّره للفقه الإسلامي السياسي، بل جعلها أصلاً أصيلاً لا يمكن التنازل عنه، وأنا معه في هذه الفكرة، لولا أنه أخذ حواشيها وما يتعلق بها، ولم يأخذها منفصلة عن مجمل التصرفات التي بذلها «الخلفاء الراشدون» والصحابة المرضيون الذين كانوا هم وقود العملية السياسية في زمن الخلافة الراشدة؛ فشرعية «الخلافة الراشدة» اكتسبت في الأصل من «إقرار» جمهور الصحابة الذين «اختاروا» هؤلاء النفر من صحابة النبي (ﷺ) وعليه فإن العلاقة جدلية بين الأربعة والجمهور؛ فتصرفات الأربعة مكتسبة الشرعية من الاختيار، والاختيار وقع على أيدي الجمهور، والفصل بين شرعية الأربعة وشرعية الجمهور تحكم؛ فإذا ما أتيت بتسليم الجمهور الغالب لمن جاء بعد الأربعة قالوا: هذا خروج عن الشرعية، فإذا ما شكك أحد في الاختيار قالوا: هذا وقع من الجمهور؛ فأصبح الأمر تشهياً وليس علماً منضبطاً.

لنأخذ السمات العامة في العهد «الراشدي»، والذي يشكّل حلقة متصلة غير منفصلة من القيم والممارسات السياسية التي تجعلنا لا بد من أن نقبله كله دون تحكم في ما نأخذ ونذر:

السمة الأولى: الاختيار، وهو يعني أن الذي تولى الخلافة لم يقفز على الناس بالسيف وإنما جاء عن طريق اختيار الناس، وهو أسمى قيم الحكم وأعلاها، وكان الاختيار في ذلك العصر واقعاً من جمهور الناس وأغلبيتهم، ولا يشترط فيه الإجماع المطلق؛ لأن هذا متعذر في أي زمن من الأزمان؛

فمخالفة الرجل والإثنين لا تؤثر في هذا؛ فإذا ما ارتحلنا من هذه الصورة إلى الواقع الديمقراطي الذي ينادي فيه الأخ زائر فلا يمكن مع القيم الديمقراطية أن تتحقق هذه الصورة الراشدية بأي حال من الأحوال؛ لأن القيم الديمقراطية تؤسس في أصلها على «الصراع» لا على «الاتفاق»، ولا يمكن أن يكون هناك اختيار إلا بحرب بين الفرقاء السياسيين المتسابقين، وهذا يعني أن «السنن الراشدة» لن تتحقق في هذه الصورة مطلقاً.

السمة الثانية: عدم قبول التجزئة؛ فالخليفة «الراشدي» هو الذي لا بد من أن تتفق عليه «الأمة» مجموعها، ولا يصح أن تشذ أي فئة أو إقليم عن السمع والطاعة للخليفة إذا اتفق عليه، «ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية»، حتى قال الإمام أحمد (رَحِمَهُ اللَّهُ) لمّا سئل عن هذا الحديث: أوه، هذا فيمن اتفق عليه المسلمون كلهم، لأنه لا يحل لأحد يبيت تلك الليلة إلا وقد بايع، فالأمة لا تجتمع على ضلالة، ومن خالفهم فقد شاق سبيلهم وخالف طريقتهم، وهو لا شك في ضلال مبين، ويخرج من هذه الإمارة والحكم الجزئي للأقاليم؛ وبهذا فإنها لا تسمى خلافة، ولا يترتب عليها ترتيبات الخلافة الراشدة من الواجبات الكبيرة.. وعلى هذا فإن دعوة الأخ زائر إلى السنن الراشدية لا يمكن أن تقبل إلا أن يصاحبها دعوة أممية تقوم على هدم كل الكيانات القائمة لتنصيب رجل بهذه الصفة الإجماعية، وأي دعوة أخرى في بلد أو إقليم هي مخالفة للسنن الراشدة بلا شك.

السمة الثالثة: «القرشية»، حيث حسم أبو بكر الصديق (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) الخلاف بين رؤوس «المهاجرين» و«الأنصار» حين أعلن قول النبي (ﷺ): **«الأئمة من قريش»**[16]، وهو عمدة في السياسة الراشدية، ولم ينازع فيها أحد إلا نفر، بل حكي الإجماع على وجوب القرشية في الإمامة العظمى، والضرب صفحاً عن هذه «السمة» يعدّ تحكّماً وانتقائية في ممارسات الخلفاء الراشدين، بل بإجماع الصحابة على هذا الأمر، وهذا يعني أن «قضية الاختيار» التي ينادي بها زائر الوسطية لا بد من أن تؤخر ملتمة مع مكملاتها التي تشكل علاقة تلازمية غير منفكة.

---

(١٦) تقدم تخريجه.

السمة الرابعة: أن «الاختيار» يعني السمع والطاعة في العسر واليسر والمنشط والمكره، وأنه على التأبيد ما لم يقم بالخليفة الموجب الشرعي للعزل، وهو وقوعه في (الكفر البواح) الذي لا يختلف فيه؛ لأن اختيار الأمة ليس منح الخليفة العصمة؛ فهو رجل يضل ويجرم ويظلم ويكفر؛ فهل هذه السمة «الراشدية» يمكن أن تتحقق في ظل الدعوة إلى التداول الديمقراطي الذي لا مبرر له إلا معضلة «الانتخاب»، الذي أصبح أقرب للبريستيج منه إلى الضرورة الملحة؟

السمة الخامسة: «الصور المنحصرة في ممارسة الثلاثة»، فأبو بكر (رضي الله عنه) اختير باتفاق أهل الحل والعقد أولاً، ثم بقية الناس، وعمر (رضي الله عنه) اختير بالعهد من أبي بكر(رضي الله عنه) بناء على رؤيته للصلاحية المطلقة لعمر (رضي الله عنه) عن باقي الصحابة، وعثمان (رضي الله عنه) اختير بناء على اختيار ستة نفر عيّنهم عمر (رضي الله عنه)، ثم اختارهم الناس، وعلي (رضي الله عنه) اختير حين قتل عثمان (رضي الله عنه)؛ فعاد الاختيار الأول في زمن أبي بكر (رضي الله عنه)... فهل إحداث طريقة جديدة زائرية لم تكن في زمن العهد الراشدي تعتبر سيراً على الطريقة الراشدة أم أننا نكتفي بهذه الحروف «ا خ ت ي ا ر»، ثم نفعل ما نشاء سواء وافق العهد الراشدي أم خالفه؟

السمة السادسة: أن الأصلح في الاختيار كان يحمل بعداً «دينياً»؛ فمكانة الخلفاء لم تكن لأنهم يحسنون الصناعة والإدارة فقط، بل لأنهم كانوا هم الأقرب للنبي (ﷺ)، والالتصاق به في جهاده، فالأفضلية دينية في الأساس، وليس لها اعتبار تكنوقراطي، ومما يعزّز هذا أن الخلافة في آخر الزمان ستكون من الاصطفاء الكوني القدري الذي لا دخل للناس في إيجاده؛ فهو رجل يصلحه الله في ليله، ثم تجتمع عليه الأمة كما ورد في الآثار والأخبار، ويكون كذلك من «قريش»، إمعاناً في مطابقة العهد الراشدي العظيم، بينما نجد في النظم المعاصرة أن تقديم المرشحين للناس حتى يتمّ لهم «الاختيار» عند الزائر لا ضابط له إلا أن يكون ثرياً أو مرشحاً حزبياً أو غيرها من المميزات التي لا ترقى إلى قبول الأمة، ولا إلى الاختيار الراشدي؛ فأي اختيار إذا نصب أمامك رجلان وقيل لك: اضغط على الزر الأحمر لفلان، أو الأخضر لفلان، أي اختيار هذا؟

ممّا سبق يتبين أن الأقرب للحكم الراشدي مع علاته ومشكلاته هو الملك،

وخاصة إذا صاحبه مقاربة مع السمات الراشدية من العدل والقيام بالحقوق، وإعطاء الناس حرياتهم وكرامتهم الإنسانية، وأن أبعد صورة عن الحكم الراشدي هي صورة الديمقراطيات المعاصرة التي لا خطام لها ولا زمام.

زائر الوسطية:

نظرة على.. ثقافتنا السياسية!!

كان يمكن للأخ الكريم د. استفهام أن يرد هو على ملاحظاته، وأن يكتشف سهولة الرد عليها لولا عبء تراث المدرسة التي ينطلق منها، والتي جعلته يهرب من الأحاديث بكل وسيلة، ويصطنع الحواجز الوهمية في وجه سنن الخلافة الراشدة، ويحاول تجميل اغتصاب السلطة وتوريثها للأبناء، إلى حدّ القول: إن هذا أقرب للحكم الراشدي، وكأن الرسول (ﷺ) لم يقل كل ما قاله بحق التغلّب وأهله.

لماذا أصبح أهل الراية السلفية وأهل شعار قال الله وقال الرسول على هذا النحو؟

لأن المدرسة التي نشأوا في ظل أفكارها ولدت في ظلّ حكم التغلب، أو ولدت من رحمه (كما هو الحال في مدرسة الشيخ محمد بن عبد الوهاب (رَحِمَهُ اللَّهُ) وأصبحت رهينةً له؛ فغاب عنها الاستقلال عن أهل التغلب وغابت عنه ومن ثَمّ الثقافة السياسية والوعي السياسي، بل غابت عنها حتى أحاديث الرسول الكريم (ﷺ) المتعلقة بالحكم والسياسة.

أهم الجوانب التي أضافتها مدرسة الشيخ محمد بن عبد الوهاب إلى حكم التغلب هو أنها قصرت الرؤية التجديدية وحصرت الوعي والاهتمام الديني ضمن البدع العقائدية من دون أدنى وعي بالبدع السياسية، وفي مقدمتها بدعة التغلب وبدعة التوريث العائلي، بل مع التبني الكامل لهذه البدع والاستقواء بأهلها والتحالف معهم.

هذا الخلل البنيوي قاد في النهاية إلى حالة تشبه حالة إخراج السياسة من الدين، وقاد إلى ثقافة بلا أي مضمون سياسي وبلا أي وعي سياسي سوى نوع من الدروشة السياسية.

هذه الغيبوبة السياسية وهذه المشروعية الدينية التي أضيفت إلى حكم

التغلب جعلت أتباع هذه المدرسة فريسة للانشقاقات والاختلافات السياسية بغير أدنى قاسم مشترك.

ولننظر إلى رموز التيار الديني في هذا البلد؛ وإلى أعضاء هيئة كبار العلماء وابن لادن وسعد الفقيه ومحمد المسعري ومحسن العواجي وسلمان العودة وسفر الحوالي، وعائض القرني وناصر العمر وسعيد بن زعير وعبد المحسن العبيكان، وإلى الجامية والمداخلة.

كل هؤلاء.. هل يختلفون حول قضايا العبادات؟

هل يختلفون حول قضايا المعاملات؟

هل يختلفون حول قضايا المرأة والمجتمع؟

إن اختلافاتهم الكبرى تنبع من الرؤية السياسية ومسايرة التوجهات الرسمية أو عدم مسايرتها.

مصدر اختلافات هؤلاء ينبع من الوعي السياسي والرؤية السياسية.

إنهم بسبب الاختلافات السياسية يشكلون بانوراما سياسية هائلة، من الدفاع المستميت عن السلطة وخدمتها، إلى انتهاج العنف، إلى السباب والتحريض، إلى التقلب والمهادنة، إلى الاعتزال والبعد عن السياسة، على الرغم من أن الجميع ينتمون إلى المدرسة ذاتها، ويرفعون الشعارات ذاتها، بل يرفعون راية السلف.

الكل يتحدث عن الكتاب والسنة وسيرة السلف الصالح، والكل يتحدث بلغة تقطر إيماناً وورعاً وخشية، والكل يستند إلى مدرسة فكرية واحدة، تبدأ من الإمام أحمد بن حنبل مروراً بابن تيمية وابن القيم، وانتهاء بالشيخ محمد بن عبد الوهاب، هذا على مستوى الخلفية الفكرية والثقافية. أما على صعيد الرؤى والمواقف السياسية فإن تلك الخلفية الثقافية والفكرية المنسجمة والمتماسكة تتشظى إلى أطروحات متباعدة، تبدأ من أقصى اليمين وتنتهي بأقصى اليسار.

لماذا هم على هذا النحو؟

لأنهم يستندون إلى مدرسة بلا وعي سياسي، وبلا ثوابت ومقاييس سياسية، سوى مسألة السمع والطاعة في غير الكفر البواح، والمصلحة والفتنة، وهذه العناوين المطاطة تسمح بالاختلاف وإنتاج كل المواقف

السياسية المتضاربة والمتناقضة بحسب ثقافة كل شخص وموقعه من السلطة وطباعه.

كل هؤلاء لا يعون سنن الخلافة الراشدة، ولا يحتكمون إليها، ولا يعون سنن حكم التغلب، ولا يتبعون ما قاله الرسول الكريم (ﷺ) عن هذه السنن وعن أهلها.

وبسبب ذلك، فإننا منذ الارتهان لأهل التغلب نعاني الخضوع والتبعية الشديدة والتزلف، وما يشبه التعبد بالحكام، ونعاني أيضاً التكفير والخروج والاستخفاف بدماء الناس.

بل إن حياتنا تكاد تدور بين هذين الاتجاهين، أي بين التزلف والخضوع الشديد، وهذه هي الصورة السياسية الحديثة لأفكار المرجئة، وبين التكفير والعنف، وهذه هي الصورة الحديثة لأفكار الخوارج.

حياتنا السياسية تكاد تدور بين أفكار المرجئة وأفكار الخوارج، وهذا وضع نشأ منذ نشوء حكم التغلب والسيف في عهد بني أمية، ولكن هذا الوضع شهد قفزة نوعية عميقة منذ الاستثمار السياسي لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب (رحمه الله).

إن منطلقات التكفير الخاطئة تنبع غالباً من الخطأ في تحديد مصدر الانحراف الأكبر في حياة المسلمين، وحين يخطئ المرء في تحديد مصدر الانحراف فإن مجمل البناء التكفيري أو التضليلي المستند إليه لا بد من أن يتأثر بهذا الخطأ التأسيسي.

ولو عدنا إلى أحاديث الرسول (ﷺ) فسنجد أنها شديدة الوضوح في تحديد الانحراف السياسي، كأول وأهم وأبرز انحراف حدث في حياة المسلمين، حيث أمر الرسول باتباع سنته وسنة الخلفاء الراشدين من بعده، والعض عليها بالنواجذ، ووصف الحكم التالي لحكم الخلفاء الراشدين بأنه مُلك عضوض وحكم جبري، وأنبأ بأن أول عروة من عرى الإسلام يتم نقضها هي عروة الحكم، ووصف ناقضي تلك العروة بأنهم فئة باغية، تدعو إلى النار أو إلى سبب من أسبابها.

هذا الانحراف الأكبر في حياة المسلمين: (حكم التغلب والتوريث العائلي) حظي في إطار مدرسة الشيخ محمد بن عبد الوهاب (رحمه الله)

بمشروعية دينية، فاقت كل مشروعية سابقة، فقد تم إدخاله إلى حياة الناس من بوابة الجهاد، ليس القتال السياسي، فهذا أمر وارد ومعهود، ولا يتضمن تكفير الخصوم ولا مواجهة المجتمع، بل (الجهاد) الذي يعني بالضرورة تكفير المخالفين، وتجاوز الخصوم السياسيين إلى المجتمع بأسره.

لم يدخل حكام التغلب في عهد بني أمية وفي عهد بني العباس وفي عهد العثمانيين إلى عالم السياسة من بوابة الجهاد، ولم يرفع هؤلاء راية الجهاد إلا في وجه غير المسلمين ممن لا شك في كفرهم.

أما حكام التغلب الذين استثمروا دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب فلم يرفعوا راية الجهاد إلا في وجه المسلمين، ولم يرفعوها إلا في نجد والحجاز وعسير والأحساء وما جاورها، أما غير المسلمين فلا يزالون في مركز الأصدقاء والحلفاء، خصوصاً بريطانيا في الماضي وأمريكا حديثاً.

وهكذا، فبدلاً من أن يكون حكّام التغلب أهل ملك عضوض وجبري، وناقضين لعروة من عرى الإسلام، وبغاة يدعون إلى سبب من أسباب النار، أصبحوا منذ الاستثمار السياسي لأفكار الشيخ مجاهدين وفاتحين، ولكن ليس في مواجهة المسيحيين أو اليهود أو المجوس أو البوذيين، بل في مواجهة أهل نجد وعسير والحجاز والأحساء، ممن كان معظمهم خاضعين لحكم الدولة العثمانية.

الأمويون والعباسيون والعثمانيون خرجوا على غيرهم بمبررات وحيثيات دنيوية، فما الذي يمكن قوله لتفسير خروج الدول السعودية الثلاث على الدولة العثمانية؟

الدول السعودية الثلاث لم تقم إلا بالخروج على الدولة العثمانية، على الأقل خارج منطقة نجد، وتحت راية الجهاد، وفي آخر عهد الدولة السعودية الأولى أعدم آخر الحكام من آل سعود وآل الشيخ في الآستانة بتهمة الحرابة؛ فما مبررات الخروج؟

هل هي مبررات سياسية؟

هل هي العدالة وتحسين الأوضاع ورفع المظالم السياسية؟ هذا ليس واضحاً في كل الكتابات والجهود التي ارتبطت بقيام الدول السعودية الثلاث.

هل هو الاستقلال؟ هذا يخالف الراية الإسلامية المرفوعة، ويقلبها إلى راية وطنية وغير إسلامية؟

إذا لم يكن الخروج على الدولة العثمانية قد استند إلى قضايا العدالة وتحسين الأوضاع، ولم يستند إلى فكرة الاستقلال؛ فإلى ماذا استند؟

هل استند إلى كفر أو ضلال الدولة العثمانية؟

هنا سنجد أن الفقه الرسمي وغير الرسمي الشائع في هذا البلد يعد الدولة العثمانية دولة مسلمة، ويحرم الخروج على الإمام.

والواقع أننا لن نفهم الأمر، ولن نجد المبررات التي تفسر الخروج المتكرر على الدولة العثمانية تحت راية «الجهاد»، إلا إذا أدركنا أن فكرة «الدولة العثمانية المسلمة وتحريم الخروج عليها «كانت تشيع فقط بعد الخروج واستقامة الأمر، ولحماية الكيانات الخارجة من أي خارجين محتملين، أما خلال فترات إنشاء الدول الثلاث فالفكرة الشائعة والمخدومة بكل قوة والدافعة للجهود هي فكرة «كفر أو ضلال الدولة العثمانية ووجوب الخروج عليها».

وهكذا فهناك إضافة كبرى أضافها المستثمرون لأفكار الشيخ محمد بن عبد الوهاب (رَحِمَهُ ٱللَّهُ) إلى حكم التغلب، وهي الاتكاء على أفكار التكفير، والخروج في مراحل إنشاء الدول، ثم الاتكاء على مفاهيم السمع والطاعة، وتحريم الخروج على الحاكم بعد قيام الدول واستقرارها، أي إنه متى ما احتاجت المصلحة السياسية إلى استثمار الجانب التكفيري في دعوة الشيخ، أُتي بذلك الجانب ورفعت كل القيود عنه، وتم استثماره إلى أقصى مدى، وبمجرد تأديته لوظيفته المرحلية يتم تحجيمه وتقييده، وإشاعة فكرة «طاعة الحكام وتحريم الخروج عليهم. . .».

هذا الجمع بين هاتين القاعدتين المتناقضتين يكاد يحكم فقهنا السياسي منذ ذلك الحين إلى وقتنا الراهن. والإفرازات والتجليات المتناقضة التي نشاهدها من «الإخوان» إلى جهيمان وتنظيم القاعدة وبقية التكفيريين في أقصى اليمين، إلى الجامية والمداخلة وموسى العبد العزيز، وبقية الإرجائيين في أقصى اليسار، هي وليدة هذه الحلقة المفرغة من الارتهان لحكم

التغلب، الذي اتكأ على الخروج والجهاد تارة، ثم اتكأ على طاعة الإمام وتحريم الخروج تارة أخرى.

الدعوة الوهابية وموقفها
من تكفير الممارسات الشعائرية عند القبور

مقدّمة

(١)

لا يمكن لأي تناول علمي لواقع العالم العربي والإسلامي في المئتي سنة الأخيرة أن يتجاهل الدور المركزي الذي أدّته الدعوة الوهابية وامتداداتها السلفية المعاصرة في تشكيل الصورة الفكرية والاجتماعية والسياسية الحالية للعرب وللمسلمين، بل إن نظرة يسيرة للصدام بين الحركات الجهادية والعالم الغربي، ومدى حضور المرجعية الوهابية لدى هذه الحركات؛ ستجعل الدور الذي أدته الوهابية أوسع من أن يكون مقتصراً على العرب والمسلمين، بقطع النظر عن صدق تمثلات هذه الحركات للوهابية.

في البحث المعاصر يتم تناول الوهابية من عدة محاور تحليلية تتوزع بين المداخل التحليلية التاريخية والاجتماعية والسياسية والثقافية والفكرية، ولعلنا لا نبعد في التقدير إن قلنا: إن مفهومي التكفير والقتال يقعان على رأس قائمة المفاهيم التحليلية الأساسية في تناول الدعوة الوهابية وأثرها على الواقع المعاصر؛ نظراً للأثر العظيم لهذين المفهومين في صناعة تاريخ الدعوة الوهابية وعلاقتها بالدولة السعودية وأثرها على الاتجاهات والحركات الإسلامية في العصر الحديث.

وعند تدقيق البحث في قضية التكفير لدى الدعوة الوهابية تبرز مباشرة قضية الممارسات الشعائرية التي تمارس حول القبور والأضرحة، والتي عد علماء الدعوة الوهابية معظمها من جملة النواقض العملية التي توجب خروج مرتكبها من حظيرة الإسلام، بجوار عدد آخر من النواقض كتحكيم القوانين الوضعية ومظاهرة الكفار على المؤمنين، وتم بناء على هذا حشد حزمة من

الأقوال والتوصيفات والأحكام والآثار التي تتعلق بالذين يمارسون هذه الأفعال مما يتعلق بتكفيرهم وقتالهم، وهي الأقوال والتوصيفات والأحكام التي ارتكزت عليها الحملات العسكرية السعودية كمبرر يبيح قتال سكان نجد وما حولها من المسلمين في سبيل إقامة دولة عقدية، وهي الأقوال والتوصيفات التي لم يرتضها علماء معاصرون للشيخ محمد بن عبد الوهاب ومعاصرون لتلامذته وعلماء مدرسته من بعده.

تقع مسألة الاستغاثة بالأولياء والصالحين في المحل الأعلى من مسائل الاعتقاد لدى أتباع المدرستين (السلفية والصوفية) على حدٍ سواء، وهي واحدة من رؤوس الممارسات الشعائرية السابق ذكرها.

يرى المتصوفة جواز الاستغاثة بالمخلوق، بل: «لا بد لأهل السلوك والرشاد من التوسل والاستغاثة والاستمداد بأرواح الأجِلة، والسادة الأمجاد، إذ هم الملاك لأزمة الأمور في نيل ذلك المراد».

وقد أُلفت عدة كتب في نصرة هذا الاتجاه منها:

(١) مصباح الظلام في المستغيثين بخير الأنام في اليقظة والمنام، محمد بن موسى بن النعمان المزالي المراكشي.

(٢) كتاب البكري، والذي تصدى ابن تيمية للرد عليه في كتابه: «الاستغاثة والرد على البكري».

(٣) شواهد الحق في الاستغاثة بسيد الخلق، يوسف بن إسماعيل النبهاني.

(٤) الإغاثة بأدلة الاستغاثة، لحسن السقاف.

ولا يفرق كثير من أصحاب هذا الاتجاه بين التوسل والاستغاثة، بل يجعل الجميع شيئاً واحداً، وحكمه حكماً واحداً: وضابط الأمر عندهم الذي يجيزون هذه الممارسات على أساسه أن فاعلها: «إن كان يعتقد ـ أي المتوسل والمستغيث بغير الله ـ أن المتصرف في الأمور هو الله والطلب في الحقيقة ونفس الأمر منه وغيره لا يملك شيئاً من الضر والنفع والوضع والرفع، ولكن مع ذلك يتوجه الخطاب والطلب إلى الوجيه المقرب لدى الرب. . . فالطلب في الحقيقة منه تعالى لا من سواه، وإن كان في الظاهر متوجهاً إلى غيره فلا بأس به في المعنى».

ويقولون: «إن المراد من الاستغاثة بالأنبياء والصالحين والتوسل بهم هو أنهم أسباب ووسائل لنيل المقصود، وأن الله هو الفاعل، لا أنهم هم الفاعلون كما هو المعتقد الحق في سائر الأفعال، فإن السكين لا يقطع بنفسه بل القاطع هو الله، والسكين سبب عادي خلقَ الله تعالى القطعَ عنده».

ويرى السلفيون أن الاستغاثة: طلب الغوث؛ وطلب الغوث لا يصلح إلا من الله فيما لا يقدر عليه إلا الله (ﷻ)؛ لأن الاستغاثة يمكن أن تُطلب من المخلوق فيما يقدر عليه.

لكن متى تكون الاستغاثة بغير الله شركاً أكبر؟

ضبطه بعضهم بما إذا استغاث بالمخلوق فيما لا يقدر عليه ذلك المخلوق.

وقال آخرون: تكون شركاً أكبر إذا استغاث بالمخلوق فيما لا يقدر عليه إلا الله.

ورجح محققوهم الأخيرة؛ لأن المرء إذا استغاث بالمخلوق فيما لا يقدر عليه إلا الله وهو يعلم أن هذا لا يقدر عليه إلا الله: فهذا شرك أكبر بالله جل وعلا، لأن حقيقة الأمر أنه لا يقدر عليه إلا الله.

فالاستغاثة بغير الله إذا كانت فيما لا يقدر عليه إلا الله فهي شرك أكبر، وإذا كانت فيما يقدر عليه المخلوق فهي جائزة؛ كما حصل من صاحب موسى، إذ استغاث بموسى (عليه السلام).

وقام هذا الاتجاه بتأليف عدد من الكتب منها:

(١) الاستغاثة والرد على البكري، لابن تيمية.

(٢) كتب الشيخ محمد بن عبد الوهاب ككتاب التوحيد والقواعد الأربع ونواقض الإسلام وكشف الشبهات.

(٣) غاية الأماني في الرد على النبهاني، للألوسي.

(٤) حكم من استغاث بغير الله، لابن باز.

ويرى هذا الاتجاه أهمية عدم الخلط بين التوسل إلى الله بالموتى وبين الاستغاثة بالموتى، فيقرر أن مجرد التوسل بجاه الصالحين عند دعاء الله هو

مجرد معصية وبدعة محرمة بعكس الاستغاثة المباشرة بهؤلاء الصالحين والتي تدخل في حيز الكفر الأكبر.

ويقوم هذا الاتجاه على تأكيد كون: «الدعاء عبادة من أجل العبادات، بل هو أكرمها على الله، فإن لم يكن الإشراك فيه شركاً فليس في الأرض شرك، وإن كان في الأرض شرك فالشرك في الدعاء أولى أن يكون شركاً من الإشراك في غيره من أنواع العبادة، بل الإشراك في الدعاء هو أكبر شرك المشركين الذين بعث إليهم رسول الله (ﷺ) فإنهم يدعون الأنبياء والصالحين والملائكة ليشفعوا لهم عند الله، ولهذا يخلصون في الشدائد لله، وينسون ما يشركون».

وهذه المسألة كما نرى وكما يتضح من سياق ما عرضناه في بداية كلامنا تقع تحت مسألة أخرى أعمق أثراً وهي ثنائية التوحيد والشرك، فما يعتبره أتباع المدرسة السلفية شركاً لا يعده خصومهم كذلك.

ولم يكن هذا الموقف خاصاً بالسلفية الوهابية وإنما هو امتداد لقول سابق قامت الوهابية بإحيائه ووضع مقتضياته موضع التنفيذ. فقد صنف ابن تيمة رداً على البكري في هذه المسألة، يقول ابن تيمية: «ونحن نعلم بالاضطرار من دين الإسلام أن النبي (ﷺ) لم يشرع لأمته أن يدعوا أحدا من الأموات، لا الأنبياء، ولا غيرهم، بلفظ الاستغاثة ولا غيرها، وربما قصدوا الأموات في ضرورة نزلت بهم فيدعون دعاء المضطر، راجين قضاء حاجاتهم، حتى إن العدو الخارج عن شريعة الإسلام لما قدم دمشق خرجوا يستغيثون بالموتى عند القبور، قال بعض الشعراء:

يا خائفين من التتر..

لوذوا بقبر أبي عمر..

ينجيكموا من الضرر..

فقلت لهؤلاء الذين يستغيثون بهم: لو كانوا معكم في القتال لانهزموا كما انهزم المسلمون يوم أحد، فإنه كان قد قضي أن العسكر ينكسر لأسباب اقتضت ذلك، ولحكمة كانت لله في ذلك، ولهذا كان أهل المعرفة بالدين والمكاشفة لم يقاتلوا في تلك المرة لعدم القتال الشرعي الذي أمر الله به

ورسوله، فلما كان ذلك بعد ذلك جعلنا نأمر بإخلاص الدين لله والاستعانة به، وأنهم لا يستعينون إلا به، ولا يستغيثون بملك مقرب ولا نبي مرسل.

فلما أصلح الناس أمورهم وصدقوا في الاستغاثة بربهم نصرهم الله على عدوهم نصراً عزيزاً لم يتقدم نظيره، ولم يهزم التتار مثل هذه الهزيمة أصلاً».

هذان الاتجاهان الأساسيان في بحث هذه المسألة ضمن بحث أشمل يتعلق بالمكفرات القولية والعملية وضوابطها، لم يمنعا ظهور اتجاهات أخرى في بحث هذا الباب، نخص منها بالذكر هنا اتجاهين:

الأول: الاتجاه الذي يحلل الواقع التاريخي لظهور الدعوة الوهابية ومدى صدقية انتشار هذه الممارسات في الجزيرة العربية وقتها بحيث تصلح كتفسير لحمل راية القتال، وذلك بقطع النظر عن الحكم الفقهي والعقدي لهذه الممارسات، وهو الاتجاه الذي نرى في كتاب: «الوهابية» للدكتور خالد الدخيل خير تمثيل له، والكتاب سبق وأن نشرته الشبكة العربية للأبحاث.

الثاني: الاتجاه الذي لا يوافق الاتجاهات الصوفية على كون الاستغاثة وسائر الممارسات القبورية مشروعة لكنه أيضاً لا يوافق الاتجاه السلفي في إطلاق أحكام الشرك والكفر على هذه الممارسات بمجرد ممارستها، وإنما يذكر قيوداً لا بد من توافرها لوصف هذه الأفعال بالكفر، ويذكر قيوداً وأوصافاً أخرى لا بد من توفرها قبل إيقاع هذا الكفر كحكم على المعينين الممارسين لها بحيث يترتب على هذا الإيقاع استباحة قتالهم، وهي القيود بالطبع التي لا يوافق السلفيون عليها غالباً، وهذا الاتجاه يمكن أن نرى مثالاً له في مقال الدكتور حاتم الشريف والذي نشره عن معنى العبادة في موقع نماء، كما نرى تمثيلاً واضحاً له في أحد طرفي هذه المناظرة المهمة التي بين أيدينا.

ويحمل هذا الاتجاه الدعوةَ الوهابية وامتداداتها السلفية المعاصرة مسؤولية ولو جزئية عن الغلو في التكفير واستباحة الدماء الذي يجري على أيدي جماعات العنف، ويرى أن سيرة الدعوة الوهابية في مسائل التكفير والقتال فيها خروج عن مقررات أئمة العلم والدين ونصوص الوحي المبين.

(٢)

تُعدُّ مسألة التقريب بين السنة والشيعة (الروافض)، وتقليص مساحة الخلاف بينهما لتُختزلَ في الفروع دون الأصول= من المسائل الشائكة، والتي ما تكاد تُفتح في وقت من الأوقات إلا وتشتعل المنتديات، والبرامج على الفضائيات بحرارة المجادلات والمناظرات، ولكلٍّ طرف من طرفي الحوار مؤيِّدوه ومعارضوه، خاصَّة حينما يثير القضية أحدُ العلماء المشهورين أو المفكِّرين المبرزين.

وممن اشتُهر عنه الحديث حول هذه المسألة بالتأييد، والدعوة إليها ـ ما استطاع ـ بكل سبيل= فضيلة الشيخ الدكتور **يوسف القرضاوي** ـ حفظه الله ـ[١].

ولمكانة الدكتور خاصة وحساسية المسألة عامة فقد استطاعت أن تشد بتلابيب البعض لمناقشة الدكتور حولها في أحد المنتديات، وكان من هؤلاء الأخ: **سليمان الدويش**، والذي حاول أن يعرض خلافه مع رأي الدكتور بسؤال من طريق آخر، يثير انتباه القارئ، ويحرك ذهن المتابع؛ وهو: ما الفارق الشرعي بين من يستغيث باللات والعزى والمسيح، وبين من يستغيث بأحدٍ من أهل البيت؟

والسؤال ـ كما هو واضح ـ لا يعرض لمسألة التقارب والخلاف بين السنة والشيعة، وإنما يعرض لحكم الاستغاثة بغير الله، فإن كان الجواب أنه لا فرق بينهما= ألحقوا بالكفار، وحينها يُرد على الدكتور قوله.

ولعلمه أن السؤال لن يصل إلى الدكتور، ورغبة منه في إيضاح المسألة، وتحديد محل النزاع= تطوَّع الأخ **سعيد الكثيري** للرد على هذا السؤال، مبيِّناً أن المسألة في أصلها ترجع إلى دائرة التكفير والإخراج من الملة، وأنه الغرض الرئيس من وراء السؤال، وما وراء ذلك تبعٌ له.

---

(١) وإن كان قد أعلن في غير موطن ـ مؤخَّراً ـ تراجعه عن هذه الدعوة، وأنه قد خُدع في هؤلاء الشيعة الذين يستفيدون من هذه الدعوات طول الوقت، وأن الخلاف بينهم وبين السنة أكبر مما كان يظن.

يُنظر ما يلي:

<https://www.youtube.com/watch?v=enr30R9xA-Q>.

<https://www.youtube.com/watch?v=sWBF9Pd3A04>.

هذا هو محور ارتكاز هذه المناظرة وعمود بنائها، ثم تناسلت بعد ذلك جملة من الأسئلة والأفكار والنقولات، يدافع بها كل طرف عن رأيه، ويعزز بها من موقفه.

الدويش بعد سؤاله الأول الرئيس عن الفارق بين المشركين وبين من يحذو حذوهم في أفعال الاستغاثة والتوسل من المسلمين، سأل عن حكم الاستغاثة بغير الله، سواء كانت الاستغاثة بصنم، أو ملَكٍ، أو نبيٍّ، أو ولي، ليصل بذلك إلى كفر من يفعله، مستدلاً على ذلك بآيات من كتاب الله تدعو إلى إخلاص العبادة لله، وشرك من يدعو أحداً من دون الله، وأنه لما كان الدعاء عبادة فقد وجب ألا يُصرف لغير الله.

وكذلك استدلَّ بكلام مطوَّل لشيخ الإسلام ابن تيمية من أكثر من مصدر، أوسعها ـ من ناحية النقل عنه هنا ـ كتابه: **قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة**، والذي نقل من خلاله تقسيم الشيخ التوسل إلى أقسام: منها ما هو بدعي محرم، ومنها ما هو كفر أكبر مخرج من الملة، مرجِّحاً ـ أي: الدويش ـ بأن النوع الذي يصدر من الشيعة هو التوسل الكفري المخرج من الملة، وأن شيخ الإسلام ابن تيمية حكم على الرافضة ـ في أكثر من موضع ـ بالكفر، بل إن ابن القيم لم يعدهم أصلاً من الثنتين والسبعين فرقة، مخرجاً إياهم بذلك من دائرة الإسلام!

كذلك استدل بكلام الشيخ محمد بن عبد الوهاب في إيراد وجه التشابه بين مشركي مكة، والمستغيثين بغير الله من الشيعة وغيرهم، وأن حجة الجميع واحدة، فمع كونهم يعتقدون أن النفع والضر بيد الله؛ يقولون: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزمر: ٣]. ولذا أُلحق مبتدعو هذا الزمان بمشركي مكة.

وعليه: فلا تقارب بين أهل السنة وبين هؤلاء المحكوم بكفرهم.

وأما الكثيري فقد انتظم ردُّه وعرضه في نقاطٍ واضحة محددة؛ أبرزها:

أولاً: أن ثَمَّ فارقاً بين استغاثة مشركي مكة وغيرهم من الكافرين، والمستغيثين بغير الله من أهل القبلة، وهذا الفارق الجوهري يكمن في صدورها ضمن مضمون كفريٍّ خالص، أو ضمن اعتقاد بألوهية من يُدعون من دون الله، أو بنوّتهم لله، أو ضمن غلوٍّ شديد في الأشخاص من دون

الكفر بالله أو الرسول (ﷺ) أو القرآن، مؤكِّداً ومشدِّداً على خطورة قضية التكفير وإخراج من ثبت إسلامه بيقين من الدين، دون تلمس عذر في ذلك من جهالة، أو شبهة، أو تأوُّل.

وأكبر دليل على التفريق: أنّ مسألة الشرك لو كانت تنبع فقط من استخدام الوسائط أو حتى عبادتها لكان النصارى أكبر أمة مشركة على وجه الأرض، فهم يعبدون عيسى (عليه السلام)، إلا أن الوصف الذي أُطلق عليهم على الرغم من كفرهم هو أنّهم أهل كتاب، وقد وردت أحكام كثيرة تجعلهم في موقع مختلف عن موقع المشركين.

يُضاف لهذا أن الآيات القرآنية التي أشارت إلى إيمان المشركين بتوحيد الربوبية، والتي يتم الاستناد إليها في المماثلة بين مشركي قريش وأهل الانحرافات العقائدية من المسلمين، كانت تعرض لقطات متفرّقة ومتنوّعة من أحوالهم، وتصور بعض الأوضاع المحتملة التي قد يتعرّضون لها، ومن بينها أوقات الشدة، كما يشير إلى ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فِي ٱلْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلَّآ إِيَّاهُ فَلَمَّا نَجَّىٰكُمْ إِلَى ٱلْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ كَفُورًا﴾ [الإسراء: ٦٧]، لكن توجد إلى جوارها لقطات أخرى مختلفة، فالقرآن ينسب إلى المشركين الإلحاد، كما في قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ﴾ [الجاثية: ٢٤].

وفي كل الأحوال فإن الآيات التي أشارت إلى إيمان بعض المشركين بتوحيد الربوبية لم تساو أبداً بين إيمانهم وبين إيمان المسلمين أو إيمان أهل الكتاب، بل يتضح من مجمل الآيات التي صوَّرت عقائدهم أن ذلك التوحيد كان استثنائياً، وهلامياً، وغائماً، وغير مباشر.

وبذلك يتضح الفارق بين مشركي مكة ومن أصابتهم لوثات اعتقادية من أمة الإسلام.

ثانياً: أن مسألة التوسل بالأنبياء والصالحين مما وقع فيه خلاف قديم، وإن كان هو يميل إلى كونه من البدع المحرَّمة، وأنه خلاف الأولى، لكنه يراه أقرب إلى الشرك الأصغر منه إلى الشرك الأكبر، وأن من يبيح ذلك يستند إلى بعض الأدلة؛ منها: استسقاء عمر بن الخطاب بالعباس عم النبي (ﷺ)، وقول عبد الله بن عمر: «يا محمد» لما خدرت رجله، وأن هذا

التوسل كان شائعاً منذ وجود الشيعة والمتصوفة وأشباههم، ومع ذلك فإن هؤلاء في مجمل تجربة المسلمين التاريخية لم يُخرَجوا من الملة، ولم تتم استباحة دمائهم وأموالهم، حتى جاء الشيخ محمد بن عبد الوهاب.

وأكبر دليلٍ على قوله أنه يطلب ويكرر الطلب من محاوره أن يُسمي له عشرة من العلماء أو خمسة في أي زمن مضى قبل قدوم الشيخ محمد بن عبد الوهاب، قطعوا بخروج هؤلاء الشيعة والمتصوفة وغيرهم من الملة، بناءً على هذه التصرفات.

ثالثاً: أن كلام شيخ الإسلام ابن تيمية فُهم خطأً لأنه مختزل ومجتزأ، فابن تيمية وكثير من العلماء كانوا يتحدثون عن الروافض بإطلاق، ويعنون بذلك كل طوائف الشيعة بمن فيهم النصيرية والإسماعيلية وغيرها من الفرق المنحرفة، وفي إطار مثل هذه الإطلاقات قد نجد العبارات التكفيرية العامة، أما حال التدقيق فسنجد أن ابن تيمية لم يخرج الشيعة الإمامية من الملة، على الرغم من أنه من أشد العلماء نقداً لهم، بل اعتبرهم من الفرق الإسلامية الثلاث والسبعين التي أشار إليها حديث: «**تفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة،...**» الحديث.

وحتى حين تحدّث عن الرافضة بالإطلاق الذي يشمل النصيرية والإسماعيلية فقد قال: «والرافضة فيهم مَن هو متعبِّد متورِّع زاهد»[٢]، وقال: «وقد ذهب كثيرٌ من مبتدعة المسلمين من الرافضة والجهمية وغيرهم إلى بلاد الكفار، فأسلم على يديه خلقٌ كثيرٌ، وانتفعوا بذلك وصاروا مسلمين مبتدِعين، وهو خير من أن يكونوا كفاراً»[٣].

كما أن هناك فارقاً هامّاً بين التكفير النوعي العام والتكفير العيني المنزل على الأفراد والجماعات، فالأول قد يفعله شيخ الإسلام وغيره من العلماء، ومحل النزاع في تحقق الثاني وإيقاعه.

رابعاً: هذا التساؤل لم يكن أصلاً ليُطرح لولا ثقافة التكفير الواسعة التي شاعت منذ ظهور دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب (رَحِمَهُ ٱللَّهُ)، فقد لعبت

---

(٢) منهاج السُّنَّة النبوية (٥/ ١٥٧).

(٣) مجموع الفتاوى (١٣/ ٩٦).

مدرسته دوراً كبيراً في ترسيخ مبدأ الغلو في قضية التكفير عند أتباع الشيخ ومحبيه، ويدل على ذلك أمران:

أحدهما: أن أفكار التكفير عند الشيخ تنطبق في المقام الأول على المتوسلين قبل المستغيثين.

وأوضح مثال لذلك: مسألة التوسل بجاه النبي (ﷺ)، فقد خالف الشيخ جمهور علماء المسلمين قبله ـ على اختلاف أزمانهم، وتنوع تخصصهم، من حديث وفقه ولغة وتاريخ وغير ذلك(٤) ـ القائلين بالجواز، ليصل الأمر به إلى تكفير من يفعل ذلك! فإذا كان هذا الحال في مسألة مشهورة وقع فيها ذلك الخلاف فكيف سيكون التعامل فيما دونها؟!

الثاني: أن التجربة التاريخية تؤكد تطبيق أفكار التكفير والجهاد على المتوسلين والمستغيثين، وتتجاوزهم إلى كل من لم يكونوا مع أفكار الشيخ وأتباعه.

من جانبه عاد الدويش رادّاً على بعض الأدلة، مدافعاً في نفس الوقت ومزيلاً اللبس عن بعض ما يُنسب للشيخ محمد بن عبد الوهاب،

فبيَّن أن أثر ابن عمر غير محتجٍ به وهو ضعيف، وأمثل منه ماثبت عن ابن عمر بغير ياء النداء في الأثر، وأما أثر العباس في الاستسقاء به فاستشهد برد للشيخ الألباني (رحمه الله) في تلك المسألة، وأن عمر ـ كما في رواية عند الزبير بن بكار ـ إنما استسقى بدعاء العباس لا بالعباس نفسه، ونقل كلاماً طويلاً للشيخ صالح آل الشيخ حفظه الله في تفنيد الاحتجاج بهذين الأثرين.

كذلك لم تفلح النقولات المطولة التي أتى بها الكثيري في زعزعة الدويش عن موقفه في مسألة التوسل بجاه النبي (ﷺ)، أو تغيير نظرته للأمر، مستدلاً على ذلك بأنها ليست حجة، وإنما الحجة في القرآن والسنة وفعل الصحابة والتابعين، ولم يؤثر عنهم فعل ذلك مع قيام الداعي؛ فظهر أنه غير مشروع، وعاد ليؤكد أنه مع عدم مشروعيته فهو ليس من المكفرات ـ

(٤) وقد نقل الكثيري نقولات كثيرة مطوَّلة في هذا الباب تدل على ما ذهب إليه.

أي التوسل بجاه الأنبياء والصالحين ـ وليس بمخرج من الملة، وهذا أمر صار نقطة اتفاق بين المتحاورين؛ وهو: أن من التوسل ما ليس بمخرج من الملة، لكن بقي الخلاف حول رأي الشيخ محمد بن عبد الوهاب في تلك المسألة.

الدويش يرى أن الشيخ على نفس القول الذي رجحه واتفق عليه مع محاوره، وينقل نقولات عن الشيخ وأحفاده وتلامذته تؤكد ذلك، وهي في الوقت نفسه تنفي تهمة الغلو في التكفير التي يُرمى بها الشيخ وأتباعه.

لم يرد **الكثيري** أن يكثر من الكلام والتنظير دون تأييد بالشاهد والدليل، وعمل هنا بقاعدة: ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا﴾[يوسف: ٢٦]، فاستعان بأقوال تلاميذ الشيخ وأبرز مؤرخي دعوته، كحسين بن غنام، وعثمان بن بشر، وعرض نماذج من أقوالهم، وتطبيقات شيخهم تحت عنوان: «مع تطبيق أفكار التكفير عند الشيخ» والتي بينت على اختلاف درجاتها طريقة تفكير الشيخ وتعامله مع مبتدعة زمانه.

تشير هذه النقولات إلى أن الشيخ محمد بن عبد الوهاب لم يستثن المتوسلين إلى الله بجاه الرسول والصالحين من أحكام التكفير، بل تجاوز الأمر إلى تكفير كل من لم يكونوا مع أفكار الشيخ وأتباعه، وأصبح الانضمام إلى السلطة التي تبنّت الدعوة دخولاً في الإسلام والخروج عنها خروجاً عن الدين!!

أصبح الموقف من السلطة معياراً للدخول في الإسلام والخروج منه!!

وليس ذلك فحسب، بل صار الشيخ يصدر دعوته للناس على أنها الدين، ومن حاربها فقد حارب الدين، وأن الناس قبل قيامه بهذه الدعوة ـ شيوخهم وعوامهم ـ كانوا في ضلال مبين، ونقل الكثيري كلاماً له في ذلك من رسالة بعث بها إلى بعض القرى المجاورة، جاء فيها: «أنا أخبركم عن نفسي (. . .) وأنا في ذلك الوقت لا أعرف معنى (لا إله الا الله) ولا أعرف دين الإسلام قبل هذا الخير الذي مَنَّ الله به، وكذلك مشايخي ما منهم رجل عرف ذلك، فمن زعم من علماء «العارض» أنه عرف معنى «لا اله إلا الله»، أو عرف معنى الإسلام قبل هذا الوقت، أو زعم عن مشايخه أن أحداً عرف ذلك= فقد كذب وافترى، ولبّس على الناس، ومدح نفسه بما ليس فيه».

ومما يدل على خطأ نهج الشيخ الذي انتهجه: أن الرسول (ﷺ) أنبأ عن كثير من أحداث المستقبل، مثل بعض الأحداث التي وقعت في عهد الصحابة، وأنبأ عن الملك العضوض، والملك الجبري، وأنبأ عن زمن نطق الرويبضة، وخيانة الأمانة، وشيوع الزنا والخمر والمعازف، وإسناد الأمر إلى غير أهله، وحصار العراق، وعلو اليهود... إلخ.

وبموجب الثقافة التي أسس لها الشيخ محمد بن عبد الوهاب (رحمه الله) وشاعت بين أتباعه والمتبنين دعوته من المحاربين والسياسيين، فإن الشرك قد عم الأمة، فأحيا الشيخ عقيدة التوحيد، وانطلق المحاربون والسياسيون يعيدون فتح القرى والمدن، وإخراج الناس من الشرك وإدخالهم في الإسلام، وتطبيق أحكام الغزو والفتوحات والفيء والغنائم في أرجاء الجزيرة العربية.

هذه الصورة لو كانت صحيحة بأي قدر لأنبأ الرسول (ﷺ) عنها، فالأوضاع التي واجهها الشيخ وأتباعه كانت شائعة بين المسلمين على مدى قرابة سبعة قرون قبل ظهور الشيخ.

ولو كان المسلمون قد وقعوا في هذا الشرك العام والجماعي على مدى قرابة سبعة قرون، لكان هذا الوضع أولى بالإخبار من معظم الحوادث التي أنبأ عنها رسول الله (ﷺ).

ومن جانب آخر فلو كان الشيخ قد قام بمجرد اكتشاف حالة الشرك الأكبر التي وقعت فيها الأمة على مدى قرون لكان هذا الاكتشاف أولى بالإخبار من معظم التحولات التي أنبأ عنها الرسول (ﷺ)، ولكانت نَجْد موطناً جديداً لإعادة الناس إلى الإسلام لا يعادله إلا الموطن الأول لانطلاقة الإسلام من المدينة المنورة.

فإذا كان هذا هو فهم الشيخ للتوحيد ودين الله ودين الرسول والشرك والمشركين وأهل التوحيد وأهل الشرك= فكيف يكون فهم الأميين والمحاربين البسطاء والسياسيين؟!

هؤلاء الذين أُخرِجوا من الدين، وتمّ استحلال دمائهم وأموالهم في طول الجزيرة العربية وعرضها، وذلك في كل مرة أعيدت فيها إقامة الدولة،

هل كانوا خارجين من الملة فعلاً؟ وهل كان استحلال دمائهم وأموالهم جائزاً؟!

بهذا السؤال ختم الكثيري مداخلته وتوقفت عن الكتابة أنامله.

ومهما كانت النتائج التي أُغلق عندها الحوار فإنها قد فتحت باباً جديداً بلا شكٍّ عند القرَّاء والمتابعين لإعادة النظر في أمورٍ كان مسلَّماً بها قبل ذلك، بُني عليها كثير من القضايا والأفكار والمسائل الفقهية والتعاملات المجتمعية، وهذه وحدها فائدة تستحق أن تُشد لها الرحال، وتقطع لها أعناق الإبل.

نص المناظرة

سليمان الدويش:

إلى الشيخ يوسف القرضاوي[١]...

فقد سمعنا لكم وقرأنا كثيراً عن رأيكم الذي تصرحون فيه بأن الخلاف بين أهل السنة والرافضة خلاف في الفروع، لأنهم يقولون: «لا إله إلا الله محمد رسول الله».

والسؤال الذي لا غموض فيه هو:

ما الفرق الشرعي بين من يقول: يا مناة، يا لات، يا عُزّى، يا هبل، ومن يقول: يا عزير، يا عيسى، يا موسى؟

ومن يقول: يا يغوث، يا يعوق، يا نسر، ومن يقول: يا عليّ، يا حسين، يا عباس؟

وهل من يقول: لا إله إلا الله محمد رسول الله وهو يعتقد أن الزنا حلال يعتبر مسلماً لنطقه بالشهادتين حتى وإن كذّب شيئاً مما في الكتاب والسنة، أو جحد أمراً معلوماً من الدين بالضرورة؟

أتمنى أن أجد جواباً واضحاً عن هذا السؤال... والله من وراء القصد.

سعيد الكثيري:

الأخ الكريم الشيخ سليمان الدويش

لأنني واثق أن الشيخ القرضاوي وفّقه الله لن يطّلع على سؤالك فقد

---

(١) كان هذا الكلام قبل أن يغير الدكتور القرضاوي رأيه في حقيقة الخلاف بين أهل السُّنَّة والشيعة، ويعلن تراجعه عن مسألة التقريب بين السُّنَّة والشيعة.

يُنظر ما يلي:

<https://www.youtube.com/watch?v=enr30R9xA-Q>.

<https://www.youtube.com/watch?v=sWBF9Pd3A04>.

أحببت المشاركة، لا للدخول في تفاصيل الموضوع وإنما للتنبيه إلى خلل المنطلق.

إذا كنت تبحث عن الفوارق فستجدها، وإذا كنت تبحث عن أوجه الاتفاق فستجدها.

القضية أن نتنبه أولاً إلى المسألة التي نطرح في إطارها السؤال، وهي مسألة التكفير.

أنت تسأل عن الفرق الشرعي بين من يقول: يا مناة، يا لات، ياعُزّى، يا هُبل، ومن يقول: يا عزير، يا عيسى، يا موسى، ومن يقول: يا يغوث، يا يعوق، يا نسر، ومن يقول: يا عليّ، يا حسين، يا عباس؟

وأنا أقول: إن الفارق قد لا يكون كبيراً بين هذه الدعوات، ولكن الفارق الجوهري يكمن في صدورها ضمن مضمون كفريٍّ خالص، أو ضمن اعتقاد بألوهية هؤلاء أو بنوّتهم لله، أو ضمن غلوٍّ شديد في الأشخاص من دون الكفر بالله أو الرسول أو القرآن.

الفارق موجود إذا كنا نبحث عنه، والتشابه موجود إذا كنا نبحث عنه، ولكن القضية التي يُطرح في إطارها السؤال هي قضية الإخراج من الملة.

إن مجمل نصوص الوحي وأقوال العلماء تدعونا إلى الاحتياط الشديد بشأن التكفير، والإعذار بالتأول، وتلمّس الاحتمالات وأوجه التفسير، والإبقاء على الملة ما وجد المرء لذلك مدخلاً أو محلاً. ولو تم الأخذ بهذه المنطلقات وإعمالها ومراعاتها= فإن كثيراً من صور التكفير ستسقط، ويصبح بالإمكان النظر إليها في إطار المحرمات، أو أوجه الشرك الأصغر.

أما إذا كنا نتناول قضايا التكفير في إطار الاندفاع الشديد، والولع بالتكفير، واصطياد وتتبع الأقوال الشاذة والاستثنائية، وانتقاء واختيار أسوأ التفسيرات، والحرص على الإقصاء بدلاً من الحرص على الإبقاء في دائرة الإسلام، واستبعاد مسألة التأول وتعدد التفسيرات، وعدم التفرقة بين وجود المعتقدات أو المقولات الكُفرية وبين كونها مخرِجة أو غير مخرِجة من الملّة= فإنّه لن يسلم من الإخراج من الملة إلا القليلين.

لننظر إلى هذين الحديثين:

عن عبد الرحمن بن سعد قال: «خدرت رِجْلُ ابنِ عمر، فقال له رجل: اذكر أحب الناس إليك، فقال: يا محمد»[٢].

وعن أنس: «أن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) كان إذا قحطوا استسقى بالعباس بن عبد المطلب، فقال اللهم إنا كنا نتوسل إليك بنبينا فتسقينا، وإنا نتوسل إليك بعم نبينا فاسقنا، قال فيُسقون»[٣]..

أعلم أن هناك كثيراً من الكلام الذي يمكن قوله بشأن ما طرحته، ولكن كل هدفي فقط هو: ألا نسطِّح القضايا ونختزلها، ونندفع أشد الاندفاع في موضوع الإخراج من الملة.

ما الذي لا يجعل التوسل بالأولياء والصالحين ضمن المحرمات؟ وهل القول إنه ضمن المحرمات يُعدُّ إباحة له؟

ما الذي لا يجعل التوسل ضمن ألوان الشرك الأصغر طالما يوجد الإيمان بالله وبالرسول وبالقرآن؟! هل يؤدي ذلك إلى نقل التوسل من دائرة الشرك الأصغر إلى دائرة الإباحة؟

ثم إن هذا التوسل كان شائعاً منذ وجود الشيعة والمتصوفة وأشباههم، ومع ذلك فإن هؤلاء في مجمل تجربة المسلمين التاريخية لم يُخرَجوا من الملة، ولم تتم استباحة دمائهم وأموالهم!

على الأقل يكفي أن يوجد اختلاف كي لا نندفع بمثل هذه الثقة، معتقدين أننا اكتشفنا ما غاب عن الشيخ القرضاوي، وعن أغلبية علماء المسلمين عبر التاريخ!

سليمان الدويش:

الأخ سعيد الكثيري!

ما قلته هو عين ما يحتجّ به الصوفية والأحباش وغيرهم، وظني فيك أنك باحث عن الحق غير متعصِّب لغيره.

---

(٢) البخاري في الأدب المفرد ص٢٥٠ ط. السلفية (٩٦٤) وابن السني في عمل اليوم والليلة (١٦٨) بغير (ياء) النداء.

(٣) البخاري في الاستسقاء ٢/٢٧ (١٠١٠).

قولك: «إن الفارق قد لا يكون كبيراً بين هذه الدعوات، ولكن الفارق الجوهري يكمن في صدورها ضمن مضمون كفري خالص أو ضمن اعتقاد بألوهية هؤلاء أو بنوّتهم لله، أو ضمن غلو شديد في الأشخاص من دون الكفر بالله أو الرسول أو القرآن».

فهذا لا يمكن أن يكون عذراً لهم للشرك، ولو صحّ ذلك فسنعذر كفار قريش الذين كانوا يؤمنون بأنّ الله هو الخالق الرازق المدبر، وأنهم ما عبدوا آلهتهم ولا دعوهم إلا ليقربوهم إلى الله زلفى، وهي الحجة ذاتها التي يحتج بها من يقول: يا علي، ويا حسين، ويا عباس، فهو يقول: أنا أطلب منه وأتوسل به لجاهه وقربه من الله.

لقد أمر الله بإفراده بالدعاء، وأخبر أن الوسطاء لا يملكون نفعاً ولا يدفعون ضراً، بل هم يبحثون عن هذا لأنفسهم، فقال سبحانه: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ﴾ [الإسراء: ٥٧].

من يقول يا علي اشفِ مريضي، أو يا حسين فرج كربتي، فهو يدعوه من دون الله فيما لا يقدر عليه إلا الله، وهذا شرك أكبر.

وإلا فما معنى الشرك إذاً؟ وما معنى قول الله تعالى: ﴿وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا﴾ [الجن: ١٨] وقوله: ﴿فَادْعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ [غافر: ١٤]؟.

والله يتولّى الجميع.

سعيد الكثيري:

الأخ الكريم سليمان الدويش

بارك الله فيك، كما قلت في التعليق الأول: ما الذي يجعل التوسل بالأولياء والصالحين لا يدخل ضمن المحرمات؟! وهل القول: إنه ضمن المحرمات يُعدّ إباحة له؟

ما الذي يجعله لا يدخل ضمن ألوان الشرك الأصغر طالما وجد الإيمان بالله وبالرسول وبالقرآن؟! هل يؤدي ذلك إلى نقل التوسل من دائرة الشرك الأصغر إلى دائرة الإباحة؟!

يكفي أن يوجد الاختلاف، والكتاب يؤكد هذا الاختلاف، تكفي أوضاع الأمة عبر القرون، وأوضاعها تؤكد هذا الاختلاف.

ثمّ أيهما أقل وزراً: أن أخطئ بتصنيف عمل ضمن المحرمات وألوان الشرك الأصغر بينما يحتمل دخوله ضمن الشرك الأكبر، أو أن تخطئ بتصنيفه ضمن الأمور المُخرِجة من الملة والمبيحة للدم والمال، بينما يحتمل دخوله ضمن المحرّمات وألوان الشرك الأصغر؟!

لنتذكر أن الكلام والاختلاف كلّه يدور حول **الإخراج من الملة!**

أودّ أن أعود إلى تأكيد أن الاختلاف لا يدور حول إباحة هذه الانحرافات، بل يدور حول دخولها في دائرة المعاصي وألوان الشرك الأصغر، أو دخولها في دائرة الشرك الأكبر المُخرِج من الملة.

أنت أشَرتَ إلى تفريقي بين وجود الانحرافات العقائدية تبعاً لمضمونها الذي تتواجد فيه، ثم علّقت على ذلك بأن هذا لا يمكن أن يكون عذراً لهم للشرك، وإلا سنعذر كفار قريش الذين يتذرَّعون بنفس الحجة؛ وهي: التقرب والتوسل إلى الله بمن يدعونهم ويذكرونهم.

ولم أقل أو يقل أحد إن تلك الفروقات عذر لهم للشرك، ولكن السؤال الجوهري الذي طرحته في مشاركتك كان عن وجود الفرق بين من يقولون: يا لات يا عُزّى يا عزير يا عيسى، وبين من يقولون: يا علي يا حسين.

هذا سؤالك، وأنا أوضحت لك أن الفوارق موجودة، وهذا ليس عذراً للشرك، ولكن القضية تدور حول ما إذا كان شركاً أصغر، أم أنه شرك أكبر يُخرِج من الملة؟.

وأقول يا شيخ سليمان: منذ عهد الصحابة إلى وقت ظهور الشيخ محمد بن عبد الوهاب (رَحِمَهُ ٱللَّهُ)، ظهر الآلاف إن لم يكن مئات الآلاف من العلماء، وأنا لا أطلب منك سوى أن تُحدد لي من بين كل هؤلاء عشرة علماء قطعوا ـ وأشدد على كلمة قطعوا ـ بأن الانحرافات التي أشرت إليها شرك أكبر مُخرِجٌ من الملة؟!

هل يوجد مشكلة في تحديد أسماء عشرة علماء؟!

إذا لم تجد، فماذا تقول عن مواقف مئات الآلاف من علماء الأمة عبر القرون؟!

أما الاستشهادات التي عرضتها، فكل أخطاء التكفير تكاد تنبع من مثل هذه الطريقة في الاستشهاد، ولاحقاً بمشيئة الله سيكون لي وقفة معها.

سليمان الدويش:

الأخ سعيد الكثيري

طلبك بتسمية بعض العلماء الذين نصُّوا على أن هذه الانحرافات شرك أكبر، على الرغم مما فيه من دعوى مبطنة مفادها أن هذا التقسيم والتفريق إنما جاء به الإمام المجدِّد شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب ـ (رحمه الله) وجمعنا به والنبيين في عليين ـ وأنها لم تكن فيمن سبقه من الأئمة والسادة= هو طلب غريب جداً؛ إذ كيف يتوجب عليَّ أن آتيك بعشرة علماء يقولون بكفر من يدعو غير الله، ويستغيث به، ويطلب منه المدد وقضاء الحاجة وتفريج الكربة، بله ما يصفه به من علم الغيب والقدرة على الأمور الخارقة، والقرآن شاهد على كفره وخروجه من ملة الإسلام!!

ألست تقرأ قول الله تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ [البينة: ٥] وقوله: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣] وقوله: ﴿فَٱعْبُدِ ٱللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ ٱلدِّينَ ۞ أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ﴾ [الزمر: ٢ ـ ٣] وقوله: ﴿فَٱدْعُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [غافر: ١٤] وقوله: ﴿وَأَنَّ ٱلْمَسَٰجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُواْ مَعَ ٱللَّهِ أَحَدًا﴾ [الجن: ١٨] وقوله: ﴿وَلَا تَدْعُ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ فَإِن فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذًا مِّنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [يونس: ١٠٦] وقوله: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِ ٱلْبَٰطِلُ وَأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْكَبِيرُ﴾ [لقمان: ٣٠].

والدعاء عبادة بنص الكتاب كما في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدْعُونِىٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِى سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾ [غافر: ٦٠]. وقوله: ﴿فَٱدْعُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ أي مخلصين له العبادة وهي الدعاء.

فهل تستطيع أن تأتيني بعالم واحد وليس عشرة من أهل السنة والجماعة

من قبل المجدِّد محمد بن عبد الوهاب (رَحِمَهُ ٱللَّهُ) أو من بعده يقول: إن دعاء غير الله ليس عبادة، أو يقول: إن عبادة غير الله ليست شركاً، أو تأتيني بمن يفرق بين من يدعو اللات لتُقَرِّبَه إلى الله زلفى، أو من يدعو يسوع ليقربه إلى الله زلفى، أو من يدعو الحسين ليقربه إلى الله زلفى؟!

وهل أفهم من كلامك أخي سعيد أنه يجوز للمسلم أن يقول: يا هبل أو يا بوذا اشفِ مريضي، إن كان لا يعتقد ألوهيته، ولكنه يعتقد قربه وصلاحه؟!

ولماذا سمّى الله أحبار اليهود ورهبان النصارى أرباباً من دون الله في قوله: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَـٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ﴾ [التوبة: ٣١]، مع أن فعلهم معهم كان بطاعتهم بتحليل ما حرّم الله أو تحريم ما أحلّ الله؟

وهل أستطيع أن أعرف منك أخي الكريم ما يمكن أن يوصف بأنه شرك أكبر، إن كان دعاء غير الله وطلب الحاجات من الأموات والاستغاثة بهم وسؤالهم المدد وتفريج الكربة واعتقاد قدرتهم من الشرك الأصغر؟!

أخي الكريم سعيد: هل أستطيع أيضاً معرفة من يقول بقولك من أهل العلم المعتبرين؟!

أتمنى أن أجد إجابة... وفّق الله الجميع لمرضاته.

سعيد الكثيري:

أشار الأخ سليمان الدويش في معرض تدليله على التماثل بين انحرافات المشركين واليهود والنصارى من جانب وبين انحرافات الشيعة والمتصوّفة وأشباههم من جانب آخر إلى أن كفار قريش كانت لديهم نفس الحجة التي يحتج بها هؤلاء جميعاً.

وكما قلت: فإنّ كل أخطاء التكفير تكاد تنبع من مثل هذه الطريقة في الاستشهاد، وهو ذات الخلل الذي يطبع أفكار التكفير عند الشيخ محمد بن عبد الوهاب (رَحِمَهُ ٱللَّهُ).

الأخ سليمان يتناول مسألة ستنطبق على مئات الملايين من أهل القبلة،

بل ستنطبق على معظم أهل مصر والشام والمغرب وغيرهم في وقتنا الحاضر، وعلى الرغم من عظم وخطورة هذه القضية فإنّ دليلها ليس أكثر من أن كفار قريش كان لهم نفس الحجة التي يحتجّ بها أهل الشركيات من المسلمين.

هل الأمر فعلاً على هذا النحو؟!

إن الآيات القرآنية التي أشارت إلى إيمان المشركين بتوحيد الربوبية، والتي يتم الاستناد إليها في المماثلة بين مشركي قريش وأهل الانحرافات العقائدية من المسلمين، كانت تعرض لقطات متفرّقة ومتنوّعة من أحوالهم، وتصور بعض الأوضاع المحتملة التي قد يتعرّضون لها، ومن بينها أوقات الشدة، كما يشير إلى ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فِي ٱلْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلَّآ إِيَّاهُ فَلَمَّا نَجَّىٰكُمْ إِلَى ٱلْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ كَفُورًا﴾ [الإسراء: ٦٧]، ولحظات المواجهة وإعمال العقل التي تضطرهم إلى الإقرار الإيماني، كما يشير إلى ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَمَن يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ وَمَن يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾ [يونس: ٣١]، وقوله تعالى: ﴿قُل لِّمَنِ ٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهَآ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ۞ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ۞ قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلسَّبْعِ وَرَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ۞ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ۞ قُلْ مَنۢ بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ۞ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ فَأَنَّىٰ تُسْحَرُونَ﴾ [المؤمنون: ٨٤ ـ ٨٩].

هذه اللقطات المتفرقة حول الأوضاع الواقعية أو الاحتمالية التي قد يتعرضون لها توجد إلى جوارها لقطات أخرى مختلفة، فالقرآن ينسب إلى المشركين الإلحاد، كما في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ مَا هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ﴾ [الجاثية: ٢٤].

أما القول إنهم كانوا يتّخذون الأولياء أو غيرهم شفعاء إلى الله تعالى، فإن الآيات تصرّح بأنهم كانوا يعبدون أولئك الشفعاء من دون الله، كما في قوله تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَٰٓؤُلَآءِ شُفَعَٰٓؤُنَا عِندَ ٱللَّهِ﴾ [يونس: ١٨]، وقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزمر: ٣].

وهذه انحرافات تختلف في طبيعتها ودرجتها عن الانحرافات التي شاعت بين المسلمين، والذين لم يكونوا في عمومهم يعبدون الأولياء والصالحين من دون الله، أو يضفون الألوهية على غير الله.

مشركو مكة كانوا في بعض أحوالهم يعلقون على استخدامهم للوسائط بأن هؤلاء هم شفعاؤهم عند الله، ولكن المشركين كانوا يعبدون هذه الوسائط ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾. وهذه مسألة تختلف كلياً عن مسألة التوسل والشفاعة من دون عبادة المتوسَّل بهم أو الشفعاء. وكما عرضنا من قبل، فقد توسل عمر بن الخطاب (ﷺ) بالعباس في أمر لا يقدر عليه إلا الله (الاستسقاء)، واستغاث ابن عمر بالرسول (ﷺ) حين خدرت رجله قائلاً: يا محمد.

وعلى الرغم من ذلك، فلو أنّ مسألة الشرك تنبع فقط من استخدام الوسائط أو حتى عبادتها لكان النصارى أكبر أمة مشركة على وجه الأرض، فهم يعبدون عيسى (ﷺ)، إلا أن الوصف الذي أطلق عليهم على الرغم من كفرهم هو أنّهم أهل كتاب، وقد وردت أحكام كثيرة تجعلهم في موقع مختلف عن موقع المشركين. وكان الأمر يتعلق فعلاً بما ذكرناه من وجود الانحرافات ضمن مضمون شركي تام، أو وجودها ضمن اعتقاد بألوهية الرسل مع وجود رسالة وكتاب، أو ضمن غلوّ شديد في الأشخاص مع وجود الإيمان بالله وبالرسول وبالقرآن.

ناهيك بأن الآيات التي أشارت إلى اتخاذ الأولياء أو غيرهم شفعاء عند الله كانت تصوّر حالة جزئية من أحوال بعض المشركين، أما الحالة العامّة والغالبة لهم فكانت تتمثّل في اتخاذ الأصنام وغيرها آلهة وشركاء وأنداداً لله.

ولننظر إلى قوله تعالى بخصوص اتّخاذهم الأصنام وغيرها آلهة: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٤٢]، وقوله تعالى: ﴿وَٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِ ٱللَّهِ ءَالِهَةً لِّيَكُونُوا۟ لَهُمْ عِزًّا﴾ [مريم: ٨١] وقوله تعالى: ﴿أَمِ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَـٰنَكُمْ﴾ [الأنبياء: ٢٤] وقوله تعالى: ﴿وَٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً لَّا يَخْلُقُونَ شَيْـًٔا وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾ [الفرقان: ٣] وقوله تعالى: ﴿وَٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِ ٱللَّهِ ءَالِهَةً لَّعَلَّهُمْ يُنصَرُونَ﴾ [يس: ٧٤]

وقوله تعالى: ﴿أَئِفْكًا ءَالِهَةً دُونَ ٱللَّهِ تُرِيدُونَ﴾ [الصافات: ٨٦] وقوله تعالى على لسان المشركين: ﴿أَجَعَلَ ٱلْآلِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا إِنَّ هَٰذَا لَشَىْءٌ عُجَابٌ﴾ [ص: ٥] وقوله تعالى: ﴿أَئِنَّكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ ٱللَّهِ ءَالِهَةً أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: ١٩].

ولننظر كذلك إلى قوله تعالى بخصوص اتخاذهم الأصنام وغيرها شركاء لله: ﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَٰدَىٰ كَمَا خَلَقْنَٰكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُم مَّا خَوَّلْنَٰكُمْ وَرَآءَ ظُهُورِكُمْ وَمَا نَرَىٰ مَعَكُمْ شُفَعَآءَكُمُ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَٰٓؤُا﴾ [الأنعام: ٩٤]، وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَآءَ ٱلْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُۥ بَنِينَ وَبَنَٰتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١٠٠]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ شُرَكَآءَ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ﴾ [يونس: ٦٦]، وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَآءَ قُلْ سَمُّوهُمْ﴾ [الرعد: ٣٣]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَءَا ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا شُرَكَآءَهُمْ قَالُوا رَبَّنَا هَٰٓؤُلَآءِ شُرَكَآؤُنَا ٱلَّذِينَ كُنَّا نَدْعُوا مِن دُونِكَ﴾ [النحل: ٨٦]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ أَرُونِىَ ٱلَّذِينَ أَلْحَقْتُم بِهِۦ شُرَكَآءَ﴾ [سبأ: ٢٧]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ شُرَكَآءَكُمُ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَرُونِى مَاذَا خَلَقُوا مِنَ ٱلْأَرْضِ﴾ [فاطر: ٤٠].

ولننظر أيضاً إلى قوله تعالى بخصوص اتخاذهم الأصنام وغيرها أنداداً لله: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا﴾ [البقرة: ١٦٥]، وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا لِّيُضِلُّوا عَن سَبِيلِهِۦ﴾ [إبراهيم: ٣٠]، وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوا لِلَّذِينَ ٱسْتَكْبَرُوا بَلْ مَكْرُ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ إِذْ تَأْمُرُونَنَآ أَن نَّكْفُرَ بِٱللَّهِ وَنَجْعَلَ لَهُۥٓ أَندَادًا﴾ [سبأ: ٣٣]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّ ٱلْإِنسَٰنَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُۥ مُنِيبًا إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا خَوَّلَهُۥ نِعْمَةً مِّنْهُ نَسِىَ مَا كَانَ يَدْعُوٓا إِلَيْهِ مِن قَبْلُ وَجَعَلَ لِلَّهِ أَندَادًا لِّيُضِلَّ عَن سَبِيلِهِۦ﴾ [الزمر: ٨]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَرْضَ فِى يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُۥٓ أَندَادًا﴾ [فصلت: ٩].

وهكذا فالمسألة لم تكن تدور فقط حول اتخاذ الأصنام وسائط إلى الله تعالى، بل كانت تدور بصورة أساسية حول اتخاذ الأصنام وغيرها آلهة وشركاء وأنداداً لله.

وفي كل الأحوال فإن الآيات التي أشارت إلى إيمان بعض المشركين بتوحيد الربوبية لم تساو أبداً بين إيمانهم وإيمان المسلمين أو إيمان أهل الكتاب، بل يتضح من مجمل الآيات التي صوّرت عقائدهم أن ذلك التوحيد كان استثنائياً وهلامياً وغائماً وغير مباشر.

وبالتالي فإنه حتى على صعيد إيمان بعض المشركين بتوحيد الربوبية فإن هنالك فوارقَ وتفاوتات كبيرة وعميقة، ليس فقط بين إيمان المشركين وإيمان المسلمين، بل حتى بين إيمان المشركين وإيمان أهل الكتاب.

الجانب الآخر الذي يستدعي التساؤل هو: ماذا عن الإيمان بالبعث وهو أكثر شيء كان يرفضه المشركون؟ وماذا عن التصديق بالقرآن والرسول وأداء العبادات واجتناب المحرمات والإيمان بالحساب والجزاء والنعيم والعذاب؟!

لماذا يتم استبعاد هذه الجوانب في مسألة يُراد منها التدليل على أن المشركين كانوا يؤمنون بالله؟

أعود إلى تأكيد أن عقائد الملايين لا تؤخذ ولا يحكم عليها بمثل هذا الاختزال والاستدلالات المبتورة والصور المنتقاة، وأنا لا أشك في أن أهم أسباب الفتنة الداخلية التي يعيشها المسلمون تكمن في انتهاج مثل هذا الأسلوب في الحكم على عقائد الناس.

الخلل ذاته ينطبق على الشيعة، فقد انحرفوا في فهم مسألة السياسة منذ أحداث الفتنة الكبرى، ثم كادوا يقيمون الدين وأحكامه تجاه بقية المسلمين حول هذه القضية.

لا يكاد يوجد خلل يعادل خلل النظر إلى المسلمين من إحدى الزوايا الضيقة أو الجزئية، ثم الحكم على كل عقائدهم وأعمالهم من خلال هذه الزاوية.

وكما قلت للأخ سليمان: فإن القول إن بعض الانحرافات تدخل ضمن المعاصي وألوان الشرك الأصغر لا يعني إباحتها، ولَأن أخطئ في إبقاء أحد داخل الملة خيرٌ من أن أخطئ في إخراجه من الملة، ومجمل تراث المسلمين قبل ظهور دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب (رحمه الله) لم يقطع بخروج المتصوفة والشيعة الإمامية من الملة.

وقد طالبت الأخ سليمان الدويش بذكر أسماء عشرة علماء قطعوا بما يقول؛ فلم يحدّد لي اسم أي عالم، بل اعتبر أن المسألة محسومة، وأحالني على بعض الآيات في القرآن الكريم.

وأقول للأخ سليمان: وأنا أسأل عن العلماء الذين فهموا أنّ هذه الآيات تنطبق على المتصوفة والشيعة الإمامية؟!

وأسأل عما إذا كانوا قد اعتبروا أن مخالفة هذه الآيات بأي قدر ليست معصية، وليست سلوكاً محرّماً، وليست شركاً أصغر؟!

التاريخ الإسلامي كله شهد التوسل بغير الله منذ ظهور الشيعة الإمامية، ومنذ ظهور المتصوّفة واكتساح طرقهم للساحة الإسلامية على مدى قرون، فهل غاب عن كل العلماء اعتبار هؤلاء مشركين شركاً أكبر يخرج من الملة؟!

نحن لا نتحدث عن أمر خفي، بل نتحدّث عن الوجود الإسلامي على مدى التاريخ. فهل يوجد عشرة علماء معتبرين أو حتى خمسة قطعوا بأنّ التوسل بغير الله لدى المتصوفة والشيعة الإمامية يعدّ شركاً أكبر؟!

بل هل يوجد عالم معتبر واحد قبل ظهور دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب قطع باعتبار هذا التوسل شركاً أكبر؟!

الأخ سليمان يستدلّ بالآيات، فأين كان هؤلاء العلماء من فهمها بمثل هذا الفهم، وأين كانوا من تطبيقها على هذا النحو؟!

لقد قال ابن عباس (رضي الله عنهما) إن آفّة الخوارج أنهم عمدوا إلى آيات نزلت في المشركين والكفار فطبّقوها على أهل القبلة!![٤]

ويبدو أن الداء ذاته يتكرر!!

سليمان الدويش:

الأخ سعيد الكثيري

ما زلت أرى أنك تبحث عن الحق، وكم كنت أتمنى أن تترك هذا الهجوم غير المبرّر على شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب (رحمه الله) ومحاولة رميه بأنه هو وحده من يرى أنّ دعاء الأموات والاستغاثة بهم وسؤالهم قضاء الحاجات وتفريج الكربات شرك مخرج من الملة.

---

(٤) هذا الأثر مروي عن ابن عمر أخرجه ابن وهب في كتاب المحاربة من الموطأ (٦٦) والبخاري في (٩/ ١٦) معلقاً.

إني أسألك سؤالاً واضحاً وهو:

ما رأيك بهذا القول: «فمن جعل الملائكة والأنبياء وسائط يدعوهم ويتوكّل عليهم ويسألهم جلب المنفعة ودفع المضار، مثل أن يسألهم غفران الذنب وهداية القلوب وتفريج الكروب وسدّ الفاقات؛ **فهو كافر بإجماع المسلمين**»[٥]؟

وهل تختلف مع قائله أم تتفق؟

سعيد الكثيري:

الأخ الكريم سليمان الدويش

ما أكثر مزالق التكفير، وما أدق الفوارق بين الاعتدال والغلوّ في مثل هذه المسائل الدقيقة.

أنا طالبتك باسم عالم معتبر واحد قطع بأن الانحرافات العقائدية التي أشرتَ إليها تُعدّ شركاً أكبر يخرج من الملة، فلم تذكر لي اسم عالم واحد على مدى أحد عشر قرناً! وبدلاً من ذلك عرضتَّ نصوصاً قرآنية ليست خافية عني، ولم تكن خافية على كل علماء المسلمين.

الفارق يا أخي هو في فهم النصوص، وفي تطبيقها على من ينطقون بالشهادتين ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويحجّون البيت ويؤمنون بالقرآن وبالرسول.

الفارق أيضاً يكمن في تكفير المعيّن، سواء كان المعيّن فرداً أو طائفة.

الفارق الأهم يكمن في اعتبار الشركيات التي أشرت إليها، مُخرِجة من الملة أو غير مُخرِجة منها.

الشيعة الإمامية والمتصوّفة وُجِدوا على امتداد التاريخ الإسلامي، فهل يوجد عالم واحد قبل دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب قطع (وأشدِّد على كلمة قطع) بإخراجهم من الملة؟!

---

(٥) مجموع الفتاوى (١/ ١٢٤).

لولا أن المنتمين إلى مدرسة الشيخ محمد بن عبد الوهاب والمتأثرين بأفكاره (وأنا كنت منهم، وما زلت في غير الشق التكفيري والسياسي) ينسبون أنفسهم إلى السلف لما كان في الأمر مشكلة. ذلك أنه سيُنظر إلى مقولاتهم كمقولات تجديدية تستحق البحث في ضوء دلالات الكتاب والسنة، وسيُنظر إلى مواقف عموم علماء الأمة عبر القرون كأخطاء اجتهادية. ولكن بما أنهم ينسبون فكرهم إلى السلف فإنه يلزم أن يثبتوا لنا أن مواقفهم هي مواقف السلف، أو أن نثبت لهم أن آراءهم لم يقل بها بذات الدرجة والمستوى عالم قبلهم.

وأما رأيي في الكلام الذي نقلتَه فهو: أن هذا القول لو لم يقل به أحد لقلتُ به.

مثل هذه الأحكام لا خلاف عليها ما دمنا نتحدث عن الأقوال والأفعال دون ربطها بأحد، سواء كان فرداً أم فرقة، أما حين نربطها بأحد، أو بفرقة مثل الشيعة الإمامية أو الفرق الصوفية، فإن الأمر يختلف تماماً، حيث يلزم حينئذ أن ننظر إلى مقولاتهم ومدى وجود التأوّل والشبهة وتعدّد التفسيرات، وبالتالي مدى دخولها ضمن المعاصي، أو ألوان الشرك الأصغر، أو الشرك الأكبر المُخرِج من الملة.

لا أعلم أحداً تشدّد حيال مثل هذه القضايا العقائدية مثل الإمام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، وأستطيع أن أعرض من كتبهما هذه المقولة وكثيراً مما يشابهها، ولكن حين يأتي الأمر إلى شخص أو فرقة فإن المسألة تختلف تماماً.

ولذلك فقد كنت أسأل عما إذا كان هنالك عالم معتبر واحدٌ عبر التاريخ أخرج الشيعة الإمامية من الملة بسبب توسلهم بالأئمة؟!

حتى الإمام ابن تيمية فرّق بين طوائف الشيعة، وكان يستخدم لفظ الروافض في الأغلب للإشارة إلى عموم طوائفهم، بما فيها الإسماعيليّة والنصيريّة وغيرها من الفِرق الغالية، أما حين أتى إلى الشيعة الإمامية فلم يقطع بخروجهم من الملة. وتوجد في كتاباته نصوص كثيرة تنسبهم إلى الابتداع وتعدّهم من مبتدعة المسلمين، بل إنّ أكبر المؤاخذات عليهم لا تدور حول الشركيات التي أشرت إليها، بل تدور حول موقفهم من الصحابة

الكرام، وحتى على هذا المستوى فقد فرّق بين لعن الغضب ولعن الاعتقاد حين تحدّث عن الذين يلعنون الصحابة وليس مجرد السب أو الشتم.

وما أشرتَ إليه من كلامٍ للإمام ابن تيمية فهو أيضاً يدخل في إطار الحكم المجرد على الأقوالِ والأفعال، ولو أشار ابن تيمية إلى الشيعة الإمامية تحديداً لرأيت تحرياً لأقوالهم وطَرْقاً لكل احتمالات التفسير والتأول، والواقع أنه يكفي في هذا السياق أنه لم يقطع بخروجهم من الملة.

ولو تتبّعت أقوال الإمام ابن تيمية لوجدت أنه على الرغم من أنّ الإمام كان يتحدث عن الأقوال والأفعال المجردة، وهذه يسوغ فيها ما لا يسوغ في الحكم على المعينين، فقد أشار إلى فوارق وتقسيمات وتفاصيل تخرج الأمر عن الفوضى التكفيرية التي تشيع بيننا.

وللتدليل على ذلك، لننظر فقط إلى قوله في طلب الدعاء من الغير حياً كان أو ميتاً: «وإن قلت: هذا إذا دعا الله أجاب دعاءه أعظم مما يجيبه إذا دعوته، فهذا هو القسم الثاني، وهو أن لا تطلب منه الفعل ولا تدعوه، ولكن تطلب أن يدعو لك، كما تقول للحي: ادع لي، وكما كان الصحابة رضوان الله عليهم يطلبون من النبي (ﷺ) الدعاء، فهذا مشروع في الحي كما تقدم، وأما الميّت من الأنبياء والصالحين وغيرهم فلم يُشرع لنا أن نقول: ادع لنا ولا اسأل لنا ربك، ولم يفعل هذا أحد من الصحابة والتابعين، ولا أمر به أحد من الأئمة ولا ورد فيه حديث»[٦].

وعلى الرغم من أنّ الشيخ كان يتحدّث عن الأقوال والأفعال المجردة، وكان يتحدّث في طلب الدعاء من الميت، فإنّ تعليقه كان بأن هذا لم يشرع لنا بأن نقول للميت: «ادع لنا ولا اسأل لنا ربك، ولم يفعل هذا أحد من الصحابة والتابعين، ولا أمر به أحد من الأئمة، ولا ورد فيه حديث». فهو هنا لا يتحدّث بتلقائية عن الخروج من الملة على الرغم من أنه ناقش بعض التفاصيل وعدّها كفراً مخرجاً من الملة فيما بعد هذا المقطع.

لننظر أيضاً إلى قوله عن التوسل بالجاه والحرمة، وهذا الفعل هو أقرب ما يكون إلى أحوال الشيعة الإمامية وعموم المتصوّفة: «وأما القسم الثالث:

(٦) مجموع الفتاوى (٢٧/ ٧٥ ـ ٧٦).

وهو أن يقول: اللهم بجاه فلان عندك أو ببركة فلان أو بحرمة فلان عندك افعل بي كذا وكذا، فهذا يفعله كثير من الناس، لكن لم يُنقل عن أحد من الصحابة والتابعين وسلف الأمة أنهم كانوا يدعون بمثل هذا الدعاء، ولم يبلغني عن أحد من العلماء في ذلك ما أحكيه، إلا ما رأيت في فتاوى الفقيه أبي محمد بن عبد السلام، فإنه أفتى أنه لا يجوز لأحد أن يفعل ذلك إلا للنبي (ﷺ) إن صح الحديث في النبي (ﷺ)»[٧].

فالإمام هنا يتحدّث عن التوسّل بالجاه، وهو عين ما ينسب إلى المتوسلين بالأولياء والصالحين، وعلى الرغم من ذلك لم يسرد الآيات التي وردت في المشركين واليهود والنصارى، بل قال: «لم ينقل عن أحد من الصحابة والتابعين وسلف الأمة أنهم كانوا يدعون بمثل هذا الدعاء، ولم يبلغني عن أحد من العلماء في ذلك ما أحكيه إلا ما رأيت في فتاوى الفقيه أبي محمد بن عبد السلام». **فهو هنا ينسب الأمر إلى البدعة، لا إلى الشرك المُخرِج من الملة.**

الآفة تكمن دوماً في تهوين المسائل، واختزال الأقوال، واستبعاد التفسيرات المتعدّدة، ولو كان الإمام ابن تيمية ينظر إلى توسل الشيعة الإمامية وعموم المتصوّفة في غير إطار التوسل بالجاه وما شابهه لحكم بإخراجهم من الملة.

ما أصعب أحكام التكفير، وما أسوأ فتح التكفير في مثل هذه القضايا الدقيقة لعامة الناس وبسطائهم. وهذا هو أكبر خطأ اجتهادي وقع فيه الشيخ محمد بن عبد الوهاب (رحمه الله).

سليمان الدويش:

الأخ سعيد الكثيري

هل تسمح ـ بعيداً عن التطويل والسرد ـ أن تجيبني بوضوح تام عن هذا السؤال:

طالما أنك سلّمت أنه لا خلاف على هذه الأحكام والتي وردت ضمن

---

(٧) مجموع الفتاوى (١/ ٣٤٧) و(٢٧/ ٨٣). يقول رحمه الله.

مقولة ابن تيمية السابقة التي نقل فيها الإجماع، فمن هو الذي يمكن أن تنطبق عليه من الناس اليوم؟ وكيف تكون في حقّ فاعلها كفراً؟ وإذا كان الفاعل لها رافضياً أو صوفياً انتقلت إلى الشرك الأصغر أو المعصية؟

أتمنى منك أن تعطيني ضابطاً محدّداً لمن يُكفّر بفعله لها ومن لا يُكفّر مع ملاحظة أنك سلّمت بصحة المقولة، وذكرت أنه لا خلاف عليها، وإنما عارضت في تنزيلها على بعض الطوائف.

والسؤال بصيغة أخرى:

أنت وافقت على أنّ من جعل الملائكة والأنبياء وسائط يدعوهم ويسألهم قضاء الحاجات وتفريج الكربات فهو كافر بإجماع المسلمين، فمن هو الذي ينطبق عليه وصف الكفر بهذا الفعل؟ ولماذا كان فاعله كافراً من غير الرافضة والصوفية، وعاصياً أو مشركاً شركاً أصغر إن كان من الرافضة والصوفية؟

أتمنى أن أكون أوضحت السؤال يا أخ سعيد، كما أتمنى أن تكون الإجابة في حدوده.

سعيد الكثيري:

الأخ الكريم سليمان الدويش

أؤكد لك أن الإجابة على سؤالك الجديد سهلة وميسورة للغاية، ولكنني أريد أولاً أن أصحّح النظرة إلى الموقع الذي أقف فيه، والموقع الذي يقف فيه من يخالفني بخصوص مسألة الإخراج من الملة.

أنا طلبت تحديد عالم معتبر واحد قطع بإخراج أهل الشركيات التي أشرتَ إليها من الملة على مدى أحد عشر قرناً قبل ظهور دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب!

أنا أريد أولاً أن يشعر هؤلاء الذين ينظرون إلى طرحي في هذه المسألة كفسوق وضلال وزيغ أنني أتكئ على تراث كل علماء الأمة، بينما هم يخالفون كل علماء الأمة على مدى أحد عشر قرناً!!

هذه هي المسألة الجوهرية التي تسمح بوضع الصورة في إطارها الصحيح.

نريد أن نبصر مواضع أقدامنا: هل نحن مع الأمة ونستند إلى تراث طويل وواسع وعميق، أم أننا نعكس تيار الخروج على الأمة في هذه المسألة؟

لقد طالبتك باسم عالم واحد قطع باعتبار الشيعة الإمامية وأمثالهم خارجين من الملة بسبب شركياتهم في التوسل بالأئمة، ولكنك أعدت لي النص الذي شرحته لك، وذكرت لك تفسيره ودلالاته.

حسناً، ما دمت قد أشرت إلى الإمام ابن تيمية، فهذا النص دليل عليك، فابن تيمية لم يقطع بإخراج الشيعة الإمامية من الملة. وأستطيع أن آتي لك بنصوص كثيرة من كتابات الإمام ابن تيمية تصنّفهم ضمن مبتدعة المسلمين.

وهذه يا أخي سليمان هي مشكلة الانتقاء والاختزال وإيراد الأقوال في غير موردها.

مرة أخرى، أريد اسم عالم معتبر واحد قطع بأن الشيعة الإمامية وعموم المتصوّفة خارجون من الملة بسبب شركياتهم التي أشرت إليها؟!

سليمان الدويش:

الأخ سعيد الكثيري أسعدك الله بطاعته

سؤالي في صلب الموضوع لم يجد جواباً واضحاً حتى هذه اللحظة، وهو عن الفرق الشرعي بين من سأل اللات والعزى والعزير ويسوعاً، وبين من سأل الحسين وعلياً والعباس.

والذي فهمته من ردودك أن الفرق يكمن في اعتقاد قائلها بمن دعاه، وأن الغلوّ يختلف عن التأليه والعبادة، ولما نقلتُ لك كلام ابن تيمية ذكرتَ أنك لا تختلف معه أبداً، ثم طلبتُ منك أن تأتيني بما يجعلك تستثني الرافضة أو الصوفية ممن يستغيثون بغير الله من هذه القاعدة، مع أنك قررت كفر من فعل فعلهم من غيرهم، واعتبرته معصية منهم، أو شركاً أصغر، فكان ردُّك أن آتيك بعشرة علماء يقولون بكفر من يستغيث بغير الله.

الآن أقول لك:

على فرض صحة كلامك أنّ هذا القول ـ المقتضي تكفيرَ من استغاث بغير الله، ودعاه من دون الله، وطلب منه قضاء الحاجات وتفريج الكربات وكشف الملمات وشفاء المرضى، مما يقع فيه الرافضة وبعض الصوفية ـ، لم يقل به أحد قبل شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى، وأنه هو الذي ابتدعه وقال به، فهل بإمكانك أن تأتيني بوجه شرعي واحد يبين خطأ الشيخ محمد بن عبد الوهاب (رَحِمَهُ اللهُ) في ما ذهب إليه؟

بانتظار ردّك بارك الله فيك.

سعيد الكثيري:

الأخ الكريم سليمان الدويش... كما قلت لك: فأنا لن ألحّ عليك بذكر أسماء عشرة علماء، ولكنني فقط آمل أن تكون قد أدركت حجم الغلوّ الذي نحن فيه، حين لا نجد عالماً واحداً قطع بكفر الشيعة الإمامية وعموم المتصوّفة بسبب الغلوّ في الأئمة والصالحين، ثم نرفع راية السلف!!

الأصحّ في هذه الحالة هو أن نرفع راية الخروج الشديد على السلف!!

أما الفارق الذي طلبت الإجابة عنه فأقول لك ببساطة شديدة: إن الفارق هو بين التوسل بالأئمة والصالحين وبين التوجه إليهم والاعتقاد بقدرتهم على ما لا يقدر عليه إلا الله.

ومهما كانت العبارات التي يطلقها العامة والجهلاء فإنّ ما يذكره عموم الشيعة الإمامية وعموم المتصوّفة هو أنهم يتوسّلون إلى الله بجاه أو مقام الأئمة والصالحين، وأنهم لا يعتقدون أنّ هؤلاء الأئمة والصالحين هم الذين يجيبون الدعاء ويُفرّجون الكربات أو يغفرون الذنوب أو غير ذلك مما ليس إلا لله.

وهذا الفارق هو جواب السؤال الذي طرحته؛ فمن اتجه إلى نبي أو رسول أو ملك أو ساحر أو صالح معتقداً أنه هو الذي يشفي مرضه أو يغفر ذنبه أو ينزل الغيث أو غير ذلك مما يختصّ به الله= فهذا كفر وشرك لا جدال فيه.

أما التوسّل إلى الله بجاه أو مقام الرسول أو الأئمة أو الصالحين، فهذا

ليس شركاً أكبر يُخرج من الملة، بل الواقع أن الاختلاف يدور بين إباحته وتحريمه.

لقد اكتفيت بعرض حديثين حول التوسل والاستغاثة بغير الله، أحدهما رواه البخاري في **الأدب المفرد** عن ابن عمر (رضي الله عنهما) حين توسّل أو استغاث بالرسول (ﷺ) قائلاً: «يا محمد»، وذلك حين خدرت رجله، والثاني رواه البخاري في **صحيحه** عن توسل عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) بالعباس (بجاه ومقام العباس وليس بدعائه كما ردد البعض) في أمر لا يقدر عليه إلا الله (الاستسقاء)، حيث قال: «اللهم إنا كنا نتوسل إليك بنبينا فتسقينا، وإنا نتوسل إليك بعم نبينا فاسقنا». فهو لم يتوسل بدعاء العباس، بدليل أنه لم يطلب من العباس الدعاء، بل دعا هو (أي عمر) متوسلاً بالعباس.

وتوجد أحاديث أخرى كثيرة سبق أن عرضتها في أكثر من مشاركة، ولكن الجدال كان يدور حول صحتها لأنها لم ترد في البخاري ومسلم، فاكتفيت بعرض ما رواه البخاري.

أنت لا تأخذ بالإجماع السكوتي على الرغم من حجيّته، ولا تأخذ بالتجربة الإسلامية العملية التي تزاوج فيها هؤلاء مع أهل السنة وتوارثوا، ولم يُثَر أي موقف حول حجهم ودخولهم إلى مكة والمدينة، وأفرزوا حكوماتٍ حكمت المسلمين السنّة على مدى قرون، بل إن الطرق الصوفية كانت هي السائدة خلال العصر العباسي الثاني وعلى امتداد عصر الدولة العثمانية، وحين نتحدث عن العصر العباسي الثاني وعن عصر الدولة العثمانية فإننا نتحدث عن معظم زمن التاريخ الإسلامي.

وهكذا فالأمر بالنسبة إلى التوسل إلى الله بجاه أو مقام الأئمة والصالحين كان يدور بين الحِل والحُرمة، وهناك أسانيد وحجج وأحاديث للقائلين بالحِل، وهناك حجج وأسانيد وأحاديث للقائلين بالحُرمة. وأنا مع القائلين إن التوسل إلى الله بجاه الأئمة والصالحين يدخل في باب المعاصي والذنوب وألوان الشرك الأصغر، وأنه محرم ولو من باب سد الذرائع وعدم اتباع الأولى، وهو اللجوء المباشر إلى الله للدعاء والتوجه.

لقد أشار كثيرون إلى انتشار التوسل إلى الله بجاه الصالحين في مصر والشام والعراق والمغرب ومعظم أنحاء العالم الإسلامي، على الرغم من أنهم قد يرددون عبارات خارجة تدخل في باب التوجّه إلى الصالحين والاعتقاد فيهم لا التوسل بهم إلى الله. وعلى الرغم من ذلك فإنّ النظرة إليهم كانت تنطلق من قاعدة: «**إنما الأعمال بالنيات**»، وكان يتم استحضار مسألة التأوّل والشبهات عند النظر إلى حكم أعمال هؤلاء، بحيث نُظِر إليها في مجملها على أنها داخلة في باب التوسل إلى الله بجاه الأئمة والصالحين.

كل هذه التمايزات والفوارق تم نسفها في إطار مدرسة الشيخ محمد بن عبد الوهاب (رَحِمَهُ ٱللَّهُ) وفي موضوع دقيق وواسع يحتمل ألف لون ولون، وألف صورة وصورة، وبذلك وضِعت أسلحة التكفير بأيدي عموم الناس في مواجهة عموم الناس. ولو أنّ مثل هذه النظرة سادت وشاعت عبر التاريخ الإسلامي لتحوّل ذلك التاريخ إلى حروب داخلية لا تُبقي ولا تذر.

لماذا أعيد (فتح) الجزيرة العربية ثلاث مرات؟!

لماذا رُفعت رايات (الجهاد) في نجد والحجاز وعسير والأحساء، وضد أناس كان معظمهم يخضعون لحكم الدولة العثمانية، ولم يكونوا أقل إيماناً أو أكثر انحرافاً من بقية المسلمين؟!

أين ذهبت قاعدة عدم جواز الخروج على الدولة المسلمة والحاكم المسلم؟!

كل هذه الأسئلة لن نجد لها جواباً مقنعاً ومتماسكاً إلا حين نُدرك أن بوابة جديدة للإخراج من الملة قد فُتحت على نحو غير مسبوق، وهي بوابة التوسل إلى الله بجاه الأئمة والصالحين. ولو أنّ هذه البوابة مطروقة من قبل لارتفعت رايات الجهاد بين المسلمين ضدّ بعضهم على امتداد العصر العباسي الثاني وعلى امتداد عصر الدولة العثمانية. ولو أتيح لأهل الفتوحات والجهاد في نجد وعسير والحجاز والأحساء أن يمتدوا إلى مصر والشام والعراق والمغرب وبقية بلدان العالم الإسلامي لرفعوا راية الجهاد في مواجهة أهل تلك البلدان، بل لو أتيح تطبيق تلك الأفكار الآن لارتفعت راية الجهاد ضدّ هؤلاء، فهم ليسوا أكثر إيماناً أو أقل انحرافاً من أهالي نجد والحجاز وعسير والأحساء الذين رُفعت رايات الجهاد والفتح ضدهم!!

سليمان الدويش:

أورد هنا نصاً لشيخ الإسلام ابن تيمية في صُلب موضوع النقاش:

زيارة القبور والاستنجاد بالمقبور [نص السؤال]

وسئل أحمد بن تيمية رحمه الله تعالى عمن يزور القبور ويستنجد بالمقبور في مرض به أو بفرسه أو بعيره، يطلب إزالة المرض الذي بهم، ويقول: يا سيدي! أنا في جيرتك، أنا في حسبك، فلان ظلمني، فلان قصد أذيتي، ويقول: إن المقبور يكون واسطة بينه وبين الله تعالى، وفيمن ينذر للمساجد والزوايا والمشائخ، حيهم وميتهم، بالدراهم والإبل والغنم والشمع والزيت وغير ذلك، يقول: إن سلم ولدي فللشيخ علي كذا وكذا، وأمثال ذلك، وفيمن يستغيث بشيخه يطلب تثبيت قلبه من ذاك الواقع؟ وفيمن يجيء إلى شيخه ويستلم القبر ويمرغ وجهه عليه، ويمسح القبر بيديه، ويمسح بهما وجهه، وأمثال ذلك؟ وفيمن يقصده بحاجته، ويقول: يا فلان! ببركتك، أو يقول: قضيت حاجتي ببركة الله وبركة الشيخ؟ وفيمن يُعمِل السماع ويجيء إلى القبر فيكشف ويحط وجهه بين يدي شيخه على الأرض ساجداً، وفيمن قال: إن ثم قطباً غوثاً جامعاً في الوجود؟ أفتونا مأجورين، وابسطوا القول في ذلك.

[بداية الجواب]

فأجاب: الحمد لله رب العالمين. الدين الذي بعث الله به رسله وأنزل به كتبه هو عبادة الله وحده لا شريك له، واستعانته، والتوكل عليه، ودعاؤه لجلب المنافع، ودفع المضار، كما قال تعالى: ﴿تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ ۝ إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ فَٱعْبُدِ ٱللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ ٱلدِّينَ ۝ أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ ۚ وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِى مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [الزمر: ١ ـ ٣]، وقال تعالى: ﴿وَأَنَّ ٱلْمَسَٰجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا۟ مَعَ ٱللَّهِ أَحَدًا﴾ [الجن: ١٨]، وقال تعالى: ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّى بِٱلْقِسْطِ ۖ وَأَقِيمُوا۟ وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَٱدْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ [الأعراف: ٢٩]، وقال تعالى: ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِهِۦ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ ٱلضُّرِّ عَنكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا ۝ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ

﴿ٱلْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُۥ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُۥٓ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا﴾ [الإسراء: ٥٦ ـ ٥٧] قالت طائفة من السلف: كان أقوامٌ يدعون المسيح وعزيراً والملائكة، قال الله تعالى: هؤلاء الذين تدعونهم عبادي كما أنتم عبادي، ويرجون رحمتي كما ترجون رحمتي، ويخافون عذابي كما تخافون عذابي، ويتقربون إليّ كما تتقربون إليّ. فإذا كان هذا حال من يدعو الأنبياء والملائكة فكيف بمن دونَهم؟!

وقال تعالى: ﴿أَفَحَسِبَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَن يَتَّخِذُواْ عِبَادِى مِن دُونِىٓ أَوْلِيَآءَ إِنَّآ أَعْتَدْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَٰفِرِينَ نُزُلًا﴾ [الكهف: ١٠٢]، وقال تعالى: ﴿قُلِ ٱدْعُواْ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِن شِرْكٍ وَمَا لَهُۥ مِنْهُم مِّن ظَهِيرٍ ۞ وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُۥ﴾ [سبأ: ٢٢ ـ ٢٣]، فبيّن سبحانه أن من دُعِي من دون الله من جميع المخلوقات من الملائكة والبشر وغيرهم أنهم لا يملكون مثقال ذرة في ملكه، وأنه ليس له شريك في ملكه، بل هو سبحانه له الملك، وله الحمد، وهو على كل شيء قدير، وأنه ليس له عون يعاونه كما يكون للملك أعوان وظهراء، وأن الشفعاء عنده لا يشفعون إلا لمن ارتضى، فنفى بذلك وجوه الشرك.

وذلك أن من يدعون من دونه إما أن يكون مالكاً، وإما أن لا يكون مالكاً، وإذا لم يكن مالكاً، فإما أن يكون شريكاً، وإما أن لا يكون شريكاً، وإذا لم يكن شريكاً، فإما أن يكون معاوناً، وإما أن يكون سائلاً طالباً، فالأقسام الأول الثلاثة وهي: الملك، والشركة، والمعاونة منتفية،

وأما الرابع: فلا يكون إلا من بعد إذنه، كما قال تعالى: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وكما قال تعالى: ﴿وَكَم مِّن مَّلَكٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ لَا تُغْنِى شَفَٰعَتُهُمْ شَيْـًٔا إِلَّا مِنۢ بَعْدِ أَن يَأْذَنَ ٱللَّهُ لِمَن يَشَآءُ وَيَرْضَىٰٓ﴾ [النجم: ٢٦]، وقال تعالى: ﴿أَمِ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ شُفَعَآءَ قُلْ أَوَلَوْ كَانُواْ لَا يَمْلِكُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَعْقِلُونَ ۞ قُل لِّلَّهِ ٱلشَّفَٰعَةُ جَمِيعًا لَّهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الزمر: ٤٣ ـ ٤٤]، وقال تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ مَا لَكُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَلِىٍّ وَلَا شَفِيعٍ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ﴾ [السجدة: ٤]، وقال تعالى: ﴿وَأَنذِرْ بِهِ ٱلَّذِينَ يَخَافُونَ أَن يُحْشَرُوٓاْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُم مِّن دُونِهِۦ وَلِىٌّ وَلَا شَفِيعٌ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ [الأنعام: ٥١]،

وقال تعالى: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ ٱللَّهُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا۟ عِبَادًا لِّى مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِن كُونُوا۟ رَبَّٰنِيِّۦنَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ ٱلْكِتَٰبَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ ۞ وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَٱلنَّبِيِّۦنَ أَرْبَابًا ۗ أَيَأْمُرُكُم بِٱلْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ٧٩ ـ ٨٠].

فإذا جعل من اتخذ الملائكة والنبيين أرباباً كافراً فكيف من اتخذ من دونهم من المشايخ وغيرهم أرباباً؟!

وتفصيل القول: إن مطلوب العبد إن كان من الأمور التي لا يقدر عليها إلا الله تعالى. مثل أن يطلب شفاء مريضه من الآدميين والبهائم أو وفاء دينه من غير جهة معينة، أو عافية أهله، وما به من بلاء الدنيا والآخرة، وانتصاره على عدوه، وهداية قلبه، وغفران ذنبه، أو دخوله الجنة، أو نجاته من النار، أو أن يتعلّم العلم والقرآن، أو أن يصلح قلبه ويحسّن خلقه ويزكّي نفسه، وأمثال ذلك: فهذه الأمور كلها لا يجوز أن تطلب إلا من الله تعالى، ولا يجوز أن يقول لملك ولا نبي ولا شيخ ـ سواء كان حياً أو ميتاً ـ اغفر ذنبي، ولا انصرني على عدوي، ولا اشف مريضي، ولا عافني أو عاف أهلي أو دابتي، وما أشبه ذلك. ومن سأل ذلك مخلوقاً كائناً من كان فهو مشرك بربه، من جنس المشركين الذين يعبدون الملائكة والأنبياء والتماثيل التي يصورونها على صورهم، ومن جنس دعاء النصارى للمسيح وأمه، قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِى وَأُمِّىَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [المائدة: ١١٦] الآية، وقال تعالى: ﴿ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓا۟ إِلَٰهًا وَٰحِدًا ۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [التوبة: ٣١].

وأما ما يقدر عليه العبد فيجوز أن يطلب منه في بعض الأحوال من دون بعض؛ فإن (مسألة المخلوق) قد تكون جائزة، وقد تكون منهياً عنها قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا فَرَغْتَ فَٱنصَبْ ۞ وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَٱرْغَب﴾ [الشرح: ٧ ـ ٨] وأوصى النبي (ﷺ) ابن عباس: «**إذا سألت فاسأل الله، وإذا استعنت فاستعن بالله**»[٨]، وأوصى النبي (ﷺ) طائفة من أصحابه: أن لا يسألوا الناس شيئاً، فكان

---

(٨) أخرجه أحمد (٢٦٦٩)، والترمذي (٢٥١٦)، وقال: «هذا حديثٌ حسنٌ صحيح». وصححه الألباني في صحيح الجامع (٧٩٥٧).

سوط أحدهم يسقط من كفه فلا يقول لأحد: ناولني إياه[٩]، وثبت في **الصحيحين** أنه (ﷺ) قال: «**يدخل الجنة من أمتي سبعون ألفاً بغير حساب، وهم الذين لا يسترقون، ولا يكتوون، ولا يتطيرون، وعلى ربهم يتوكلون**» والاسترقاء: طلب الرقية، وهو من أنواع الدعاء، ومع هذا فقد ثبت عنه (ﷺ) أنه قال: «**ما من رجل يدعو له أخوه بظهر الغيب دعوة إلا وكّل الله بها ملكاً، كلّما دعا لأخيه دعوة قال الملك: ولك مثل ذلك**»، ومن المشروع في الدعاء دعاء غائب لغائب، ولهذا أمر النبي (ﷺ) بالصلاة عليه، وطلبنا الوسيلة له، وأخبر بما لنا في ذلك من الأجر إذا دعونا بذلك، فقال في الحديث: «إذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول، ثم صلوا علي، فإن من صلى علي مرة صلى الله عليه عشراً، ثم سلوا الله لي الوسيلة، فإنها درجة في الجنة لا ينبغي أن تكون إلا لعبد من عباد الله، وأرجو أن أكون أنا ذلك العبد. فمن سأل الله لي الوسيلة حلت له شفاعتي يوم القيامة».

ويشرع للمسلم أن يطلب الدعاء ممن فوقه وممن هو دونه، فقد روي طلب الدعاء من الأعلى والأدنى؛ فإن النبي (ﷺ) ودّع عمر إلى العمرة، وقال: لا تنسنا من دعائك يا أخي، لكن النبي (ﷺ) لما أمرنا بالصلاة عليه وطلب الوسيلة له، ذكر أن من صلى عليه مرة صلى الله بها عليه عشراً، وأن من سأل له الوسيلة حلّت له شفاعته يوم القيامة، فكان طلبه منا لمنفعتنا في ذلك، وفرّق بين من طلب من غيره شيئاً لمنفعة المطلوب منه، ومن يسأل غيره لحاجته إليه فقط. وثبت في الصحيح أنه (ﷺ) ذكر أويساً القرني، وقال لعمر: «إن استطعت أن يستغفر لك فافعل»، وفي **الصحيحين** أنه كان بين أبي بكر وعمر (رضي الله عنهما) شيء، فقال أبو بكر لعمر استغفر لي، لكن في الحديث أن أبا بكر ذكر أنه حنق على عمر، وثبت أن أقواماً كانوا يسترقون، وكان النبي (ﷺ) يرقيهم. وثبت في **الصحيحين** أن الناس لما أجدبوا سألوا النبي (ﷺ) أن يستسقي لهم، فدعا الله لهم فسقوا، وفي **الصحيحين** أيضاً أن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) استسقى بالعباس فدعا فقال: «اللهم إنا كنا إذا أجدبنا نتوسل إليك بنبينا فتسقينا، وإنا نتوسل إليك بعم نبينا فاسقنا، فيسقون». وفي السنن **أن أعرابياً قال للنبي** (ﷺ): «جهدت الأنفس، وجاع

(٩) صحيح مسلم (١٠٤٣).

العيال، وهلك المال، فادع الله لنا، فإنا نستشفع بالله عليك، وبك على الله، فسبح رسول الله (ﷺ) حتى عرف ذلك في وجوه أصحابه، وقال: ويحك؟! إن الله لا يستشفع به على أحد من خلقه، شأن الله أعظم من ذلك» فأقره على قوله: «إنا نستشفع بك على الله»، وأنكر عليه «نستشفع بالله عليك»؛ لأن الشافع يسأل المشفوع إليه، والعبد يسأل ربه ويستشفع إليه، والرب تعالى لا يسأل العبد ولا يستشفع به.

[كيفية الزيارة الشرعية للقبور]

وأما (زيارة القبور المشروعة)، فهو أن يسلّم على الميت، ويدعو له بمنزلة الصلاة على جنازته، كما كان النبي (ﷺ) يعلّم أصحابه إذا زاروا القبور أن يقولوا: «سلام عليكم أهل دار قوم مؤمنين، وإنا إن شاء الله بكم لاحقون، يرحم الله المستقدمين منا ومنكم والمستأخرين، نسأل الله لنا ولكم العافية، اللهم لا تحرمنا أجرهم، ولا تفتنا بعدهم». وروي عن النبي (ﷺ) أنه قال: «ما من رجل يمر بقبر رجل كان يعرفه في الدنيا فيسلّم عليه، إلا ردّ الله عليه روحه حتى يرد عليه السلام». والله تعالى يثيب الحي إذا دعا للميت المؤمن، كما يثيبه إذا صلّى على جنازته؛ ولهذا نهى النبي (ﷺ) أن يفعل ذلك بالمنافقين، فقال عزّ من قائل: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِۦٓ﴾ [التوبة: ٨٤]، فليس في الزيارة الشرعية حاجة الحي إلى الميت، ولا مسألته ولا توسله به؛ بل فيها منفعة الحي للميت، كالصلاة عليه، والله تعالى يرحم هذا بدعاء هذا وإحسانه إليه، ويثيب هذا على عمله، فإنه ثبت في الصحيح عن النبي (ﷺ) أنه قال: «**إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث، صدقة جارية، أو علم ينتفع به من بعده، أو ولد صالح يدعو له**».

[حكم من يأتي إلى قبر نبي أو صالح ويسأله ويستنجد به]

وأما من يأتي إلى قبر نبي أو صالح، أو من يُعتقد فيه أنه قبر نبي أو رجل صالح وليس كذلك، ويسأله ويستنجده، فهذا على ثلاث درجات، (إحداها): أن يسأله حاجته، مثل أن يسأله أن يزيل مرضه، أو مرض دوابه، أو يقضي دَيْنه، أو ينتقم له من عدوه، أو يعافي نفسه وأهله ودوابه، ونحو ذلك مما لا يقدر عليه إلا الله (ﷻ)، فهذا شرك صريح، يجب أن يُستتاب صاحبه، فإن تاب وإلا قتل.

وإن قال: أنا أسأله لكونه أقرب إلى الله مني ليشفع لي في هذه الأمور؛ لأني أتوسل إلى الله به كما يتوسل إلى السلطان بخواصه وأعوانه، فهذا من أفعال المشركين والنصارى، فإنهم يزعمون أنهم يتخذون أحبارهم ورهبانهم شفعاء يستشفعون بهم في مطالبهم، وكذلك أخبر الله عن المشركين أنهم قالوا: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزمر: ٣]، وقال (ﷻ): ﴿أَمِ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ شُفَعَآءَ ۚ قُلْ أَوَلَوْ كَانُواْ لَا يَمْلِكُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَعْقِلُونَ ۞ قُل لِّلَّهِ ٱلشَّفَٰعَةُ جَمِيعًا ۖ لَّهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [الزمر: ٤٣ - ٤٤]، وقال تعالى: ﴿مَا لَكُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ ۚ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ﴾ [السجدة: ٤]، وقال تعالى: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، فبيّن الفرق بينه وبين خلقه. فإن من عادة الناس أن يستشفعوا إلى الكبير من كبرائهم بمن يكرم عليه، فيسأله ذلك الشفيع، فيقضي حاجته: إما رغبة، وإما رهبة، وإما حياء وإما مودة، وإما غير ذلك، والله سبحانه لا يشفع عنده أحد حتى يأذن هو للشافع، فلا يفعل إلا ما شاء، وشفاعة الشافع من إذنه، فالأمر كله له.

ولهذا قال النبي (ﷺ) في الحديث المتفق عليه عن أبي هريرة (رضي الله عنه): «لا يقولن أحدكم اللهم اغفر لي إن شئت، اللهم ارحمني إن شئت، ولكن ليعزم المسألة، فإن الله لا مُكرِهَ له». فبين أن الرب سبحانه يفعل ما يشاء، لا يُكرِهُه أحد على ما اختاره، كما قد يُكرِه الشافع المشفوع إليه، وكما يُكرِه السائل المسؤول إذا ألح عليه وآذاه بالمسألة. فالرغبة يجب أن تكون إليه، كما قال تعالى: ﴿فَإِذَا فَرَغْتَ فَٱنصَبْ ۞ وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَٱرْغَب﴾ [الشرح: ٧ - ٨]، والرهبة تكون من الله، كما قال تعالى: ﴿وَإِيَّٰىَ فَٱرْهَبُونِ﴾ [البقرة: ٤٠] وقال تعالى: ﴿فَلَا تَخْشَوُاْ ٱلنَّاسَ وَٱخْشَوْنِ﴾ [المائدة: ٤٤]. وقد أمرنا أن نصلي على النبي (ﷺ) في الدعاء، وجعل ذلك من أسباب إجابة دعائنا.

وقول كثير من الضُلّال: هذا أقرب إلى الله مني، وأنا بعيد من الله، لا يمكنني أن أدعوه إلا بهذه الواسطة، ونحو ذلك من أقوال المشركين، فإن الله تعالى يقول: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ ۖ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ [البقرة: ١٨٦]، وقد روي أن الصحابة قالوا: يا رسول الله، ربنا قريب فنناجيه أم بعيد فنناديه؟ فأنزل الله هذه الآية. وفي الصحيح أنهم كانوا في سفر، وكانوا يرفعون أصواتهم بالتكبير، فقال النبي (ﷺ): «يا أيها الناس

أربعوا على أنفسكم، فإنكم لا تدعون أصم ولا غائباً، بل تدعون سميعاً قريباً، إن الذي تدعونه أقرب إلى أحدكم من عنق راحلته». وقد أمر الله تعالى العباد كلهم بالصلاة له ومناجاته، وأمر كلاً منهم أن يقولوا: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥] وقد أخبر عن المشركين أنهم قالوا: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزمر: ٣].

ثم يقال لهذا المُشرك: أنت إذا دعوت هذا، فإن كنت تظن أنه أعلم بحالك وأقدر على عطاء سؤالك أو أرحم بك، فهذا جهل وضلال وكفر، وإن كنت تعلم أن الله أعلم وأقدر وأرحم، فلم عدلت عن سؤاله إلى سؤال غيره؟ ألا تسمع إلى ما خرجه البخاري وغيره عن جابر (ﷺ) قال: «كان رسول الله (ﷺ) يعلمنا الاستخارة في الأمور، كما يعلّمنا السورة من القرآن، يقول: إذا همّ أحدكم بأمر فليركع ركعتين من غير الفريضة، ثم ليقل: اللهم إني أستخيرك بعلمك، واستقدرك بقدرتك، وأسألك من فضلك العظيم، فإنك تقدر ولا أقدر، وتعلم ولا أعلم، وأنت علّام الغيوب، اللهم إن كنت تعلم أن هذا الأمر خير لي في ديني ومعاشي، وعاقبة أمري، فاقدره لي ويسره لي ثم بارك لي فيه، وإن كنت تعلم أن هذا الأمر شر لي في ديني ومعاشي، وعاقبة أمري، فاصرفه عني، واصرفني عنه، واقدر لي الخير حيث كان، ثم أرضني به، - قال - ويسمي حاجته». وأمر العبد أن يقول: أستخيرك بعلمك، وأستقدرك بقدرتك، وأسألك من فضلك العظيم».

وإن كنت تعلم أنه أقرب إلى الله منك، وأعلى درجة عند الله منك، فهذا حق؛ لكن كلمة حق أريد بها باطل؛ فإنه إذا كان أقرب منك وأعلى درجة منك فإنما معناه أن يثيبه ويعطيه أكثر مما يعطيك، ليس معناه أنك إذا دعوته كان الله يقضي حاجتك أعظم مما يقضيها إذا دعوت أنت الله تعالى، فإنك إن كنت مستحقاً للعقاب ورُدّ الدعاء - مثلاً لما فيه من العدوان - فالنبي والصالح لا يعين على ما يكرهه الله، ولا يسعى فيما يبغضه الله، وإن لم يكن كذلك فالله أولى بالرحمة والقبول.

[طلب الدعاء من الغير حياً كان أو ميتاً]

وإن قلت: هذا إذا دعا الله أجاب دعاءه أعظم مما يجيبه إذا دعوته. فهذا هو (القسم الثاني): وهو أن لا تطلب منه الفعل ولا تدعوه، ولكن

تطلب أن يدعو لك، كما تقول للحي: ادع لي، وكما كان الصحابة - رضوان الله عليهم - يطلبون من النبي (ﷺ) الدعاء، فهذا مشروع في الحي كما تقدّم، وأما الميت من الأنبياء والصالحين وغيرهم فلم يشرع لنا أن نقول: ادع لنا، ولا اسأل لنا ربك، ولم يفعل هذا أحد من الصحابة والتابعين، ولا أمر به أحد من الأئمة، ولا ورد فيه حديث، بل الذي ثبت في الصحيح أنهم لما أجدبوا زمن عمر (رضي الله عنه) استسقى بالعباس، وقال: «اللهم إنا كنا إذا أجدبنا نتوسل إليك بنبينا فتسقينا، وإنا نتوسل إليك بعم نبينا فاسقنا، فيسقون»، ولم يجيئوا إلى قبر النبي (ﷺ) قائلين: يا رسول الله! ادع الله لنا واستسق لنا، ونحن نشكو إليك مما أصابنا، ونحو ذلك، لم يفعل ذلك أحد من الصحابة قط، بل هو بدعة، ما أنزل الله بها من سلطان، بل كانوا إذا جاؤوا عند قبر النبي (ﷺ) يسلمون عليه، فإذا أرادوا الدعاء، لم يدعوا الله مستقبلي القبرَ الشريف، بل ينحرفون ويستقبلون القبلة، ويدعون الله وحده لا شريك له كما يدعونه في سائر البقاع.

وذلك أن في **الموطأ** وغيره عنه (ﷺ) قال: «**اللهم لا تجعل قبري وثناً يُعبد، اشتد غضب الله على قوم اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد**»، وفي **السنن** عنه أنه قال: «**لا تتخذوا قبري عيداً، وصلوا علي حيثما كنتم، فإن صلاتكم تبلغني**». وفي الصحيح عنه أنه قال في مرضه الذي لم يقم منه: «**لعن الله اليهود والنصارى اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد**»، يحذّر ما فعلوا. قالت عائشة (رضي الله عنها) وعن أبويها: «ولولا ذلك لأبرز قبره، ولكن كره أن يتخذ مسجداً»، وفي **صحيح مسلم** عنه (ﷺ) أنه قال قبل أن يموت بخمس «**إن من كان قبلكم كانوا يتخذون القبور مساجد، ألا فلا تتخذوا القبور مساجد، فإني أنهاكم عن ذلك**»، وفي **سنن أبي داود** عنه قال: «**لعن الله زوارات القبور، والمتّخذين عليها المساجد والسرج**».

ولهذا قال علماؤنا: لا يجوز بناء المسجد على القبور، وقالوا: إنه لا يجوز أن يُنذر لقبر، ولا للمجاورين عند القبر شيئاً من الأشياء، لا من درهم، ولا من زيت، ولا من شمع، ولا من حيوان، ولا غير ذلك، كله نذر معصية، وقد ثبت في الصحيح عن النبي (ﷺ) أنه قال: «**من نذر أن يطيع الله فليطعه، ومن نذر أن يعصي الله فلا يعصه**». واختلف العلماء: هل على الناذر كفارة يمين.

ولهذا لم يقل أحد من أئمة السلف: أنّ الصلاة عند القبور وفي مشاهد القبور مستحبة، أو فيها فضيلة، ولا أن الصلاة هناك والدعاء أفضل من الصلاة في غير تلك البقعة والدعاء؛ بل اتفقوا كلهم على أنّ الصلاة في المساجد والبيوت أفضل من الصلاة عند القبور ـ قبور الأنبياء والصالحين ـ سواء سميت (مشاهد) أو لم تسمّ.

وقد شرع الله ورسوله في المساجد دون المشاهد أشياء؛ فقال تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ أَن يُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ وَسَعَىٰ فِى خَرَابِهَآ﴾ [البقرة: ١١٤]، ولم يقل: المشاهد، وقال تعالى: ﴿وَأَنتُمْ عَٰكِفُونَ فِى ٱلْمَسَٰجِدِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، ولم يقل في المشاهد، وقال تعالى: ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّى بِٱلْقِسْطِ وَأَقِيمُوا۟ وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ [الأعراف: ٢٩]، وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا ٱللَّهَ فَعَسَىٰٓ أُو۟لَٰٓئِكَ أَن يَكُونُوا۟ مِنَ ٱلْمُهْتَدِينَ﴾ [التوبة: ١٨]، وقال تعالى: ﴿وَأَنَّ ٱلْمَسَٰجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا۟ مَعَ ٱللَّهِ أَحَدًا﴾ [الجن: ١٨]، وقال (ﷺ): **«صلاة الرجل في المسجد تفضل على صلاته في بيته وسوقه بخمس وعشرين ضعفاً»**، وقال (ﷺ): **«من بنى لله مسجداً بنى الله له بيتاً في الجنة»**.

وأما القبور، فقد ورد نهيه (ﷺ) عن اتخاذها مساجد، ولعن من يفعل ذلك، وقد ذكره غير واحد من الصحابة والتابعين، كما ذكره البخاري في **صحيحه** والطبراني وغيره في تفاسيرهم، وذكره وثيمة وغيره في **قصص الأنبياء** في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ لَا تَذَرُنَّ ءَالِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا﴾ [نوح: ٢٣]، قالوا: هذه أسماء قوم صالحين، كانوا من قوم نوح، فلما ماتوا عكفوا على قبورهم، ثم طال عليهم الأمد فاتخذوا تماثيلهم أصناماً، وكان العكوف على القبور والتمسح بها وتقبيلها والدعاء عندها وفيها ونحو ذلك هو أصل الشرك وعبادة الأوثان؛ ولهذا قال النبي (ﷺ): **«اللهم لا تجعل قبري وثناً يُعبد»**.

واتفق العلماء على أن من زار قبر النبي (ﷺ) أو قبر غيره من الأنبياء والصالحين ـ الصحابة وأهل البيت وغيرهم ـ أنه لا يتمسح به، ولا يقبله؛ بل ليس في الدنيا من الجمادات ما يشرع تقبيلها إلا الحجر الأسود، وقد

ثبت في **الصحيحين** أن عمر (رضي الله عنه) قال: «والله إني لأعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع، ولولا أني رأيت رسول الله (ﷺ) يقبلك ما قبلتك»، ولهذا لا يسنّ باتفاق الأئمة أن يقبّل الرجل أو يستلم ركني البيت ـ اللذين يليان الحجر ـ ولا جدران البيت، ولا مقام إبراهيم، ولا صخرة بيت المقدس، ولا قبر أحد من الأنبياء والصالحين. حتى تنازع الفقهاء في وضع اليد على منبر سيدنا رسول الله (ﷺ) لما كان موجوداً، فكرهه مالك وغيره؛ لأنه بدعة، وذكر أن مالكاً لما رأى عطاء فعل ذلك لم يأخذ عنه العلم، ورخص فيه أحمد وغيره؛ لأن ابن عمر (رضي الله عنهما) فعله. وأما التمسح بقبر النبي (ﷺ) وتقبيله فكلهم كره ذلك ونهى عنه؛ وذلك لأنهم علموا ما قصده النبي (ﷺ) من حسم مادة الشرك، وتحقيق التوحيد، وإخلاص الدين لله رب العالمين.

وهذا ما يظهر الفرق بين سؤال النبي (ﷺ) والرجل الصالح في حياته، وبين سؤاله بعد موته وفي مغيبه؛ وذلك أنه في حياته لا يعبده أحد بحضوره، فإذا كان الأنبياء ـ صلوات الله عليهم ـ والصالحون أحياء لا يتركون أحداً يشرك بهم بحضورهم؛ بل ينهونهم عن ذلك، ويعاقبونهم عليه، ولهذا قال المسيح (عليه السلام): ﴿مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَآ أَمَرْتَنِي بِهِۦٓ أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ ۚ وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ ۖ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنتَ أَنتَ ٱلرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ ۚ وَأَنتَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾ [المائدة: ١١٧]، وقال رجل للنبي (ﷺ): «ما شاء الله وشئت، فقال: **أجعلتني لله نداً؟! ما شاء الله وحده**»، وقال: «**لا تقولوا ما شاء الله وشاء محمد، ولكن قولوا ما شاء الله ثم شاء محمد**»، ولما قالت الجويرية: «وفينا رسول الله يعلم ما في غد»، قال: «**دعي هذا، قولي بالذي كنت تقولين**»، وقال: «**لا تطروني كما أطرت النصارى ابن مريم؛ إنما أنا عبد، فقولوا عبد الله ورسوله**»، ولما صفوا خلفه قياماً قال: «**لا تعظّموني كما تعظّم الأعاجم بعضهم بعضاً**»، وقال أنس: «لم يكن شخص أحب إليهم من رسول الله للنبي (ﷺ)، وكانوا إذا رأوه لم يقوموا له؛ لما يعلمون من كراهته لذلك». ولما سجد له معاذ نهاه، وقال إنه لا يصلح السجود إلا لله، ولو كنت آمراً أحداً أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها من عظم حقّه عليها». ولما أُتي عَلِيّ بالزنادقة الذين غلوا فيه واعتقدوا فيه الإلهية أمر بتحريقهم بالنار.

فهذا شأن أنبياء الله وأوليائه، وإنما يقر على الغلو فيه وتعظيمه بغير حق

من يريد عُلُوّاً في الأرض وفساداً، كفرعون ونحوه، ومشايخ الضلال الذين غرضهم العلو في الأرض والفساد، والفتنة بالأنبياء والصالحين، واتخاذهم أرباباً، والإشراك بهم مما يحصل في مغيبهم وفي مماتهم، كما أشرك بالمسيح وعزير.

فهذا مما يبين الفرق بين سؤال النبي (ﷺ) والصالح في حياته وحضوره، وبين سؤاله في مماته ومغيبه، ولم يكن أحد من سلف الأمة في عصر الصحابة ولا التابعين ولا تابعي التابعين يتحرون الصلاة والدعاء عند قبور الأنبياء ويسألونهم، ولا يستغيثون بهم، لا في مغيبهم، ولا عند قبورهم، وكذلك العكوف.

ومن أعظم الشرك أن يستغيث الرجل بميت أو غائب، كما ذكره السائل، ويستغيث به عند المصائب يقول: يا سيدي فلان! كأنه يطلب منه إزالة ضره أو جلب نفعه، وهذا حال النصارى في المسيح وأمه وأحبارهم ورهبانهم، ومعلوم أن خير الخلق وأكرمهم على الله نبينا محمد (ﷺ)، وأعلم الناس بقدره وحقّه أصحابه، ولم يكونوا يفعلون شيئاً من ذلك؛ لا في مغيبه، ولا بعد مماته. وهؤلاء المشركون يضمّون إلى الشرك الكذب؛ فإنّ الكذب مقرون بالشرك، وقد قال تعالى: ﴿فَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلرِّجْسَ مِنَ ٱلْأَوْثَـٰنِ وَٱجْتَنِبُوا۟ قَوْلَ ٱلزُّورِ ۞ حُنَفَآءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِۦ﴾ [الحج: ٣٠]، وقال النبي (ﷺ): «عدلت شهادة الزور الإشراك بالله مرتين، أو ثلاثاً». وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ ٱلْعِجْلَ سَيَنَالُهُمْ غَضَبٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَذِلَّةٌ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَكَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُفْتَرِينَ﴾ [الأعراف: ١٥٢]، وقال الخليل (ﷺ): ﴿أَئِفْكًا ءَالِهَةً دُونَ ٱللَّهِ تُرِيدُونَ ۞ فَمَا ظَنُّكُم بِرَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ [الصافات: ٨٦ ـ ٨٧].

فمن كذبهم أن أحدهم يقول عن شيخه: إن المريد إذا كان بالمغرب وشيخه بالمشرق، وانكشف غطاؤه ردّه عليه، وإن الشيخ إن لم يكن كذلك لم يكن شيخاً. وقد تغويهم الشياطين، كما تغوي عبّاد الأصنام، كما كان يجري في العرب في أصنامهم، ولعباد الكواكب وطلاسمها من الشرك والسحر، كما يجري للتتار، والهند، والسودان، وغيرهم من أصناف المشركين من إغواء الشياطين ومخاطبتهم ونحو ذلك، فكثير من هؤلاء قد يجري له نوع من ذلك، لا سيما عند سماع المكاء والتصدية؛ فإن الشياطين

قد تنزل عليهم، وقد يصيب أحدهم كما يصيب المصروع من الإرغاء، والإزباد، والصياح المنكر، ويكلمه بما لا يعقل هو والحاضرون، وأمثال ذلك مما يمكن وقوعه في هؤلاء الضالين.

[التوسل بالجاه والحرمة]

وأما (القسم الثالث) وهو أن يقول: اللهم بجاه فلان عندك، أو ببركة فلان، أو بحرمة فلان عندك: افعل بي كذا وكذا، فهذا يفعله كثير من الناس؛ لكن لم ينقل عن أحد من الصحابة والتابعين وسلف الأمة أنهم كانوا يدعون بمثل هذا الدعاء، ولم يبلغني عن أحد من العلماء في ذلك ما أحكيه؛ إلا ما رأيت في فتاوى الفقيه أبي محمد بن عبد السلام، فإنه أفتى: أنه لا يجوز لأحد أن يفعل ذلك، إلا للنبي (ﷺ) ـ إن صح الحديث في النبي (ﷺ). ومعنى الاستفتاء. قد روى النسائي والترمذي وغيرهما أن النبي (ﷺ) علّم بعض أصحابه أن يدعو فيقول: «**اللهم إني أسألك وأتوسل إليك بنبيك نبي الرحمة، يا محمد يا رسول الله! إني أتوسل بك إلى ربي في حاجتي ليقضيها لي، اللهم فشفعه فيّ**»، فإن هذا الحديث قد استدل به طائفة على جواز التوسل بالنبي (ﷺ) في حياته وبعد مماته. قالوا: وليس في التوسل دعاء المخلوقين، ولا استغاثة بالمخلوق، وإنما هو دعاء واستغاثة بالله؛ لكن فيه سؤال بجاهه، كما في سنن ابن ماجه عن النبي (ﷺ) **أنه ذكر في دعاء الخارج للصلاة أن يقول**: «**اللهم إني أسألك بحق السائلين عليك، وبحق ممشاي هذا، فإني لم أخرج أشراً ولا بطراً، ولا رياء ولا سمعة، خرجت اتقاء سخطك وابتغاء مرضاتك، أسألك أن تنقذني من النار، وأن تغفر لي ذنوبي فإنه لا يغفر الذنوب إلا أنت**».

قالوا ففي هذا الحديث أنه سأل بحق السائلين عليه، وبحق ممشاه إلى الصلاة، والله تعالى قد جعل على نفسه حقاً، قال الله تعالى: ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الروم: ٤٧]، ونحو قوله: ﴿كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ وَعْدًا مَسْئُولًا﴾ [الفرقان: ١٦]، وفي **الصحيحين** عن معاذ بن جبل أن النبي (ﷺ) قال له: «**يا معاذ أتدري ما حق الله على العباد**؟ قال: الله ورسوله أعلم، قال: **حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً**. أتدري ما حق العباد على الله إذا فعلوا ذلك؟ **فإن حقهم عليه أن لا يعذبهم**».

وقد جاء في غير حديث: «كان حقاً على الله كذا وكذا». كقوله: «من شرب الخمر لم تقبل له صلاة أربعين يوماً، فإن تاب، تاب الله عليه، فإن عاد فشربها في الثالثة أو الرابعة، كان حقاً على الله أن يسقيه من طينة الخبال، قيل: وما طينة الخبال؟ قال: عصارة أهل النار».

وقالت طائفة: ليس في هذا جواز التوسل به بعد مماته وفي مغيبه، بل إنما فيه التوسل في حياته بحضوره، كما في **صحيح البخاري**: أن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) استسقى بالعباس، فقال: «اللهم إنا كنا إذا أجدبنا نتوسل إليك بنبينا فتسقينا، وإنا نتوسل إليك بعم نبينا فأسقنا، فيسقون»، وقد بين عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) أنهم كانوا يتوسلون به في حياته فيسقون.

وذلك التوسل به أنهم كانوا يسألونه أن يدعو الله لهم، فيدعو لهم، ويدعون معه، ويتوسلون بشفاعته ودعائه، كما في الصحيح عن أنس بن مالك (رضي الله عنه): «أن رجلاً دخل المسجد يوم الجمعة من باب كان بجوار «دار القضاء»، ورسول الله (ﷺ) قائم يخطب، فاستقبل رسول الله (ﷺ) قائماً، فقال: يا رسول الله! هلكت الأموال، وانقطعت السبل، فادع الله لنا أن يمسكها عنا، قال: فرفع رسول الله (ﷺ) يديه ثم قال: اللهم حوالينا ولا علينا، اللهم على الآكام والظراب وبطون الأودية ومنابت الشجر، قال: وأقلعت، فخرجنا نمشي في الشمس»، ففي هذا الحديث أنه قال: ادع الله لنا أن يمسكها عنا. وفي الصحيح أن عبد الله بن عمر قال: إني لأذكر قول أبي طالب في رسول الله (ﷺ)، حيث يقول:

وأبيض يستسقى الغمام بوجهه ثِمال اليتامى عصمة للأرامل

فهذا كان توسّلهم به في الاستسقاء ونحوه، ولما مات توسلوا بالعباس (رضي الله عنه)، كما كانوا يتوسلون به ويستسقون، وما كانوا يستسقون به بعد موته، ولا في مغيبه ولا عند قبره ولا عند قبر غيره، وكذلك معاوية بن أبي سفيان، استسقى بيزيد بن الأسود الجرشي، وقال: «اللهم إنا نستشفع إليك بخيارنا!، يا يزيد ارفع يديك إلى الله! فرفع يديه ودعا، ودعوا؛ فسقوا». فلذلك قال العلماء: يُستحب أن يُستسقى بأهل الصلاح والخير، فإذا كانوا من أهل بيت رسول الله (ﷺ) كان أحسن. ولم يذكر أحد من العلماء أنه يشرع التوسل والاستسقاء بالنبي والصالح بعد موته، ولا في

مغيبه، ولا استحبوا ذلك في الاستسقاء ولا في الاستنصار ولا غير ذلك من الأدعية. والدعاء مخ العبادة.

والعبادة مبناها على السنة والاتباع، لا على الأهواء والابتداع، وإنما يعبد الله بما شرع، لا يعبد بالأهواء والبدع، قال تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ﴾ [الشورى: ٢١] وقال تعالى: ﴿ٱدْعُواْ رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾ [الأعراف: ٥٥]، وقال النبي (ﷺ): «إنه سيكون في هذه الأمة قوم يعتدون في الدعاء والطهور».

[حكم من إذا أصابته نائبة أو خوف استنجد بشيخه]

وأما الرجل إذا أصابته نائبة أو خاف شيئاً، فاستغاث بشيخه يطلب تثبيت قلبه من ذلك الواقع، فهذا من الشرك، وهو من جنس دين النصارى، فإنّ الله هو الذي يصيب بالرحمة ويكشف الضرّ، قال تعالى: ﴿وَإِن يَمْسَسْكَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ إِلَّا هُوَ وَإِن يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَآدَّ لِفَضْلِهِۦ﴾ [يونس: ١٠٧]، وقال تعالى: ﴿مَّا يَفْتَحِ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا وَمَا يُمْسِكْ فَلَا مُرْسِلَ لَهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ﴾ [فاطر: ٢]، وقال تعالى: ﴿قُلْ أَرَءَيْتَكُمْ إِنْ أَتَىٰكُمْ عَذَابُ ٱللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ ٱلسَّاعَةُ أَغَيْرَ ٱللَّهِ تَدْعُونَ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ۞ بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِن شَآءَ وَتَنسَوْنَ مَا تُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام: ٤٠ ـ ٤١]، وقال تعالى: ﴿قُلِ ٱدْعُواْ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِهِۦ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ ٱلضُّرِّ عَنكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا ۞ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ ٱلْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُۥ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُۥٓ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا﴾ [الإسراء: ٥٦ ـ ٥٧]. فبيّن أن من يُدعى من الملائكة والأنبياء وغيرهم لا يملكون كشف الضرّ عنهم ولا تحويلاً.

فإذا قال قائل: أنا أدعو الشيخ ليكون شفيعاً لي، فهو من جنس دعاء النصارى لمريم والأحبار والرهبان، والمؤمن يرجو ربه ويخافه، ويدعوه مخلصاً له الدين، وحق شيخه أن يدعو له ويترحّم عليه؛ فإن أعظم الخلق قدراً هو رسول الله (ﷺ)، وأصحابه أعلم الناس بأمره وقدره، وأطوع الناس له، ولم يكن يأمر أحداً منهم عند الفزع والخوف أن يقول: يا سيدي يا رسول الله، ولم يكونوا يفعلون ذلك في حياته ولا بعد مماته؛ بل كان يأمرهم بذكر الله ودعائه والصلاة والسلام عليه (ﷺ)، قال الله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُواْ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَٰنًا وَقَالُواْ حَسْبُنَا ٱللَّهُ

﴿وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ ۞ فَٱنقَلَبُوا۟ بِنِعْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَفَضْلٍ لَّمْ يَمْسَسْهُمْ سُوٓءٌ وَٱتَّبَعُوا۟ رِضْوَٰنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَظِيمٍ﴾ [آل عمران: ١٧٣ ـ ١٧٤]، وفي **صحيح البخاري** عن ابن عباس (رضي الله عنهما) أن هذه الكلمة قالها إبراهيم (عليه السلام) حين ألقي في النار، وقالها محمد (ﷺ) ـ يعني وأصحابه ـ حين قال لهم الناس: ﴿إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ﴾.

وفي الصحيح عن النبي (ﷺ) أنه كان يقول عند الكرب: «لا إله إلا الله العظيم الحليم، لا إله إلا الله رب العرش الكريم، لا إله إلا الله رب السماوات والأرض ورب العرش العظيم». وقد روي أنه علّم نحو هذا الدعاء بعض أهل بيته، وفي السنن أن النبي (ﷺ) كان إذا حزبه أمر قال: «**يا حي يا قيوم برحمتك أستغيث**»، وروي أنه علّم ابنته فاطمة أن تقول: «**يا حي يا قيوم، يا بديع السماوات والأرض، لا إله إلا أنت، برحمتك أستغيث، أصلح لي شأني كله، ولا تكلني إلى نفسي طرفة عين، ولا إلى أحد من خلقك**».

وفي مسند الإمام أحمد وصحيح أبي حاتم البستي عن ابن مسعود (رضي الله عنه) عن النبي (ﷺ) أنه قال: «**ما أصاب عبداً قط هم ولا حزن فقال: اللهم إني عبدك وابن عبدك وابن أمتك، ناصيتي بيدك، ماض في حكمك، عدل في قضاؤك، أسألك بكل اسم هو لك، سميت به نفسك، أو أنزلته في كتابك، أو علمته أحداً من خلقك، أو استأثرت به في علم الغيب عندك، أن تجعل القرآن العظيم ربيع قلبي، ونور صدري، وجلاء حزني، وذهاب همي وغمي، إلا أذهب الله همه وغمه، وأبدله مكانه فرحاً**، قالوا: يا رسول الله، أفلا نتعلمهن؟ قال: **ينبغي لمن سمعهن أن يتعلمهن**» وقال لأمته: «**إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله، لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته، ولكن الله يخوف بهما عباده، فإذا رأيتم ذلك فافزعوا إلى الصلاة، وذكر الله والاستغفار**»، فأمرهم عند الكسوف بالصلاة والدعاء والذكر والعتق والصدقة، ولم يأمرهم أن يدعوا مخلوقاً ولا ملكاً ولا نبياً ولا غيرهم.

ومثل هذا كثير في سنته، لم يشرع للمسلمين عند الخوف إلا ما أمر الله به: من دعاء الله، وذكره والاستغفار، والصلاة، والصدقة، ونحو ذلك.

فكيف يعدل المؤمن بالله ورسوله عما شرع الله ورسوله إلى بدعة ما أنزل الله بها من سلطان، تضاهي دين المشركين والنصارى؟

فإن زعم أحد أن حاجته قضيت بمثل ذلك؛ وأنه مثل له شيخه ونحو ذلك، فعبّاد الكواكب والأصنام ونحوهم من أهل الشرك يجري لهم مثل هذا، كما قد تواتر ذلك عمن مضى من المشركين، وعن المشركين في هذا الزمان، فلولا ذلك ما عبدت الأصنام ونحوها، قال الخليل (عليه السلام): ﴿وَٱجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَن نَّعْبُدَ ٱلْأَصْنَامَ ۝ رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ﴾ [إبراهيم: ٣٥ ـ ٣٦]»[١٠].

الأخ الفاضل سعيد الكثيري

قلت في ردك ما نصه: «أما الفارق الذي طلبت الإجابة عنه فأقول لك ببساطة شديدة: إن الفارق هو بين التوسل بالأئمة والصالحين، وبين التوجه إليهم والاعتقاد بقدرتهم هم على ما لا يقدر عليه إلا الله. ومهما كانت العبارات التي يطلقها العامة والجهلاء، فإن ما يذكره عموم الشيعة الإمامية وعموم المتصوفة هو أنهم يتوسلون إلى الله بجاه أو مقام الأئمة والصالحين، وأنهم لا يعتقدون أن هؤلاء الأئمة والصالحين هم الذين يجيبون الدعاء ويفرجون الكربات أو يغفرون الذنوب أو غير ذلك مما ليس إلا لله. وهذا الفارق هو جواب السؤال الذي طرحته. فمن اتجه إلى نبي أو رسول أو ملك أو ساحر أو صالح، معتقداً أنه هو الذي يشفي مرضه، أو يغفر ذنبه، أو ينزل الغيث، أو غير ذلك مما يختصّ به الله، فهذا كفر وشرك لا جدال فيه».

وأنا أقول لك هل من يقول:

يا أكرم الخلق مالي من ألوذ به ... سواك عند حدوث الحادث العمم
فإن من جودك الدنيا وضرتها ... ومن علومك علم اللوح والقلم

وهي من أبيات يرددها بعض الصوفية في احتفالاتهم في مولد النبي (ﷺ) وغيرها مما يشاكلها كثير، هل من يقول بهذا لا يقصد أنه قادر على ما دعاه به، وإجابة ما سأله منه؟

وهل ما يقوله الرافضة في أئمتهم من العصمة، وعلم الغيب، والقدرة

(١٠) مجموع الفتاوى (٢٧/ ٦٤ ـ ٩٠).

على إنزال الغيث وغير ذلك مما هو منتشر في كتبهم، يصدق مقولة إنهم يسألونهم قضاء الحاجات وهم يعتقدون عدم قدرتهم عليها؟

أخي سعيد..

واقع حال الرافضة والصوفية وعباد القبور يختلف عما تقوله أنت، فدعاء الرافضة لعلي والعباس والحسين دعاء من يرى أنهم يقدرون على الغياث والنفع والضر، وأن بأيديهم مقاليد الأمر، وكذلك الحال عند عباد القبور الذين يأتون الأضرحة ويدعون أصحابها، ويقربون لهم القرابين، فهم يرونهم يقدرون على فعل ما يطلبونه منهم. أسأل الله لك التوفيق والسداد.

سعيد الكثيري:

الأخ الكريم سليمان الدويش

على الرغم مما يبدو من اختلافي معك إلا أنني أشهد لك بحسن الخلق والتهذيب الشديد الذي يليق فعلاً بالدعاة والمحاورين الكبار، وأرجو أن تستمر هذه الروح مهما اختلفنا.

أما سؤالك عن بيت الشعر الذي عرضته، أو عن اعتقادات الشيعة الإمامية، فأنا لا أشك في أن أي اعتقاد بأن غير الله يقدر على ما لا يقدر عليه إلا الله هو كفر وشرك، ولكن ما منع من إطلاق حكم الشرك على الأقوال والأفعال التي ذكرتها، وما منع الفقهاء والعلماء سابقاً من تكفير مثل هؤلاء وإخراجهم من الملة بالجملة هو مسألة التأول. فهؤلاء يطرحون تفسيرات لأقوالهم وأفعالهم توجد احتمالاً ووجهاً لبقائها ضمن دائرة التوسل إلى الله بجاه أو مقام الأئمة والصالحين.

مسألة التأول هذه تطرح أيضاً بالنسبة إلى اعتقاد الشيعة بعصمة الأئمة، فهم يطرحونها في إطار تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ [الأحزاب: ٣٣]. ومسألة الغيب يطرحونها على أن المقصود بها الغيب الذي علمه الله لرسوله. ومن الثابت لدينا أن الرسول (ﷺ) أخبر الصحابة بما سيكون إلى قيام الساعة، حفظه من حفظه ونسيه من نسيه.

وعلى الرغم من تهافت منطقهم في هذه المسائل، ومصادمته لدلالات النصوص، إلا أنّ ما منع طوال القرون من تكفيرهم بسبب هذه المعتقدات هي مسألة التأول، أي طرحهم لأفكارهم ضمن تفسيرات للنصوص تجعلهم أقرب إلى الضلال منهم إلى الكفر الصريح المُخرج من الملة، وهكذا.

فالأمر في مسألة الغلو في الأئمة والصالحين كان يمنع من إخراج أهلها من الملة على الدوام مسألة التأول، ولذلك كان العلماء والفقهاء يركزون على عرض الأحكام المجردة للأقوال والأفعال الكفريّة لتكون حجة على أهل التأول، ولتكون وسيلة للإصلاح والدعوة وإيضاح الحق. وأعتقد أن هذا هو السبب في عدم العثور على أحكام قطعية بإخراج الشيعة الإمامية وعموم المتصوفة من الملة، على الرغم من وجود التكفير حيال الأقوال والأفعال المجردة، فضلاً عن أن وجود بعض الأقوال والأفعال الكفريّة قد لا يكون مخرجاً من الملة، وهذا هو الحال مع كثير من أقوال المعتزلة وغيرهم. فعلى الرغم من أن العلماء حكموا بالكفر على كثير من مقولاتهم، إلا أنهم لم يخرجوهم في عمومهم من الملة، بل نسبوهم إلى الفرق الضالة والمبتدعة.

وفي الاستغاثة إما أن يستغيث المرء إلى الله بجاه أو مقام الأنبياء أو الأئمة أو الصالحين، وإما أن يستغيث بهم معتقداً أنهم قادرون بذواتهم على ما لا يقدر عليه إلا الله.

انظر في أمر الاستغاثة إلى قول الرسول الله (ﷺ): «**إن الشمس تدنو يوم القيامة حتى يبلغ العَرَق نصف الأذن، فبينا هم كذلك استغاثوا بآدم، ثم بموسى، ثم بمحمد**»[11]، فهنا استغاثة بجاه أو مقام الأنبياء والرسل. استغاثة بآدم ثم بموسى ثم بمحمد عليهم الصلاة والسلام. وطلب الاستغاثة موجه مباشرة إليهم، ولكننا نفهم أن المقصود هو الاستغاثة إلى الله بمقامهم أو جاههم، على الرغم من أن الألفاظ متوجهة مباشرة إليهم.

وتقدَّم أن ابن عمر قال: «يا محمد»، وذلك عندما خدرت رجله، ولم ينكر عليه أحد من الصحابة، وكلامه هذا استغاثة بالنبي (ﷺ)، وهكذا.

(١١) صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب من سأل الناس تكثراً.

فأمر الاستغاثة يدور أيضاً حول اللجوء إلى الله، ولكن مع الاستغاثة بمقام أو جاه الأنبياء والصالحين. وحتى وإن كانت الألفاظ توحي بالتوجه المباشر إلى الأنبياء والصالحين كما هو الحال في الحديثين اللذين تم عرضهما، فإنّ الدلالة على قصد اللجوء إلى الله واضحة صراحة أو ضمناً. وكل الذين يستغيثون بالأنبياء والصالحين يطرحون هذا المعنى ويدافعون عن وجود هذا القصد؛ فإن ثبت أنه غير موجود، وإن انعدم قصد اللجوء إلى الله، فهذا شرك وكفر لا شك فيه.

أما قولك: إنني أقحمت الشيخ محمد بن عبد الوهاب في أمر تكفير من يتوسل بأحد إلى الله، ومطالبتك لي بالإتيان بالنص الذي أزعجني من كلام الشيخ، فرؤية الشيخ كلها حيال موضوع التكفير تقوم على المماثلة بين مشركي عصر البعثة وبين أهل البدع العقائدية في زمانه ممن كانوا يتوسلون بالأنبياء أو الصالحين.

وببساطة، نستطيع أن نسأل أنفسنا عن راية الجهاد وليس القتال التي رُفعت داخل المجتمع الإسلامي منذ عصر الصحابة إلى عهد الشيخ؟!

لم تُرفع راية الجهاد أبداً داخل المحيط الإسلامي إلا من قِبل الخوارج.

هؤلاء الذين رفعت ضدهم في عهد الشيخ محمد بن عبد الوهاب راية الجهاد في نجد والحجاز وعسير والأحساء، هل هم مشركون وخارجون من الملة؟!

ما رأي علماء الدولة العثمانية «الإسلامية» ممن عاصروا الشيخ في هذا الإخراج من الملة وهذا الجهاد؟!

إذا كان أهل نجد والحجاز وعسير والأحساء قد خرجوا من الملة، فماذا نقول عن أهل مصر والشام والمغرب والعراق وتركيا، ممن كانوا يخضعون لحكم الدولة العثمانية، ولم يكونوا أكثر إيماناً أو أقل انحرافاً من أهل الجزيرة؟!

البدع التي واجهها الشيخ محمد بن عبد الوهاب كانت موجودة على مدى أكثر من سبعة قرون قبل ظهور دعوة الشيخ، بل كانت شائعة طوال

العصر العباسي الثاني وعلى امتداد عصر الدولة العثمانية، فأين هو العالم المُعتبَر الذي أخرج أهلها من الملة وأوجب جهادهم على مدى أكثر من سبعة قرون؟!

أين هي راية الجهاد التي ارتفعت ضد هؤلاء طوال هذه القرون؟!

وأين هو العالم الذي قطع بخروجهم من الملة ووجوب جهادهم واستحلال دمائهم وأموالهم؟!

وطوال التاريخ الإسلامي، أين استُخدمت مصطلحات «الفتح» و«الجهاد» و«الغنائم»؟ هل في مواجهة غير المسلمين ممن لا شك في كفرهم أم داخل المحيط الإسلامي وداخل حدود الجزيرة العربية؟!

ولولا الأفكار التكفيرية، هل كان سيُعاد (فتح) الجزيرة في زمن الشيخ وبعده ثلاث مرات؟!

ولولا الأفكار التكفيرية، هل كانت قاعدة عدم جواز الخروج على الدولة العثمانية (المسلمة) ستختفي وتتوارى؟!

يعلم الله أنني لا أريد إثارة الفتنة والتذكير بالسلبيات، فأنا أعتقد أننا أصبحنا أفضل حالاً بقيام الدول السعودية الثلاث، ولكن المشكلة أن هذا الفكر التكفيري ما زال يسكن في عقولنا بكل قوة، ويحظى بمشروعية عميقة، ويثور في واقعنا المعاصر بين الفينة والأخرى!!

وها هي الدولة السعودية منذ تأسيسها قد أنشأت إدارة عامة للمجاهدين!! ويتم صرف رواتب شهرية لأناس لا علاقة لهم بالجهاد، وربما لا يجيدون حتى استخدام السلاح، بل لا يُسمح لهم باستخدامه. والحجة هي أن آباءهم أو أجدادهم (جاهدوا) مع الدولة.

ضد من كان هذا الجهاد؟!

بالتأكيد كان ضد أناس ينطقون بالشهادتين، ويقيمون الصلاة، ويؤتون الزكاة، ويحجون البيت، ويحرمون الزنا والخمر والربا، مهما كان لديهم من بدع أو خرافات أو فهم مغلوط لبعض القضايا. وتلك البدع والخرافات والانحرافات كان يمكن القضاء عليها بالدعوة والجهود العلمية، وبالسيطرة

السياسية في مواجهة السلطات القائمة، ولكن دون التكفير والاستحلال في مواجهة المجتمع.

ونرى اليوم بحسب تسميات السلطة وجود تنظيم القاعدة (الإرهابي) وقوائم (الإرهابيين) الستة عشر والستة والعشرين والستة والثلاثين!!

هؤلاء أصبحوا إرهابيين لأنهم يستخدمون العنف في الأساس ضد غير المسلمين، ولكنهم يصيبون بعنفهم بعض المسلمين!!

أما من رفعوا راية (الجهاد) ضد المسلمين داخل حدود الجزيرة العربية ولم يرفعوها في وجه أية قوة غير مسلمة، ولم يصطدموا مع دولة غير الدولة العثمانية (المسلمة)، فهؤلاء مجاهدون!!

راية الجهاد رُفعت فقط ضد أهل الجزيرة، أما القوى المؤثرة غير المسلمة فلها الصداقة والتحالفات والعلاقات الاستراتيجية!!

سليمان الدويش:

الأخ الكريم سعيد الكثيري أسعدك الله بطاعته

استشهدت بأثر ابن عمر أنه قال: «يا محمد»، وذلك عندما خدرت رجله، وقلت: ولم يُنكر عليه أحد من الصحابة، وكلامه هذا استغاثة بالنبي (ﷺ).

وقد ذكر كثير من أهل العلم تضعيف هذا الحديث، ولعلي أنقل بعض ما احتواه كتاب نفيس للشيخ صالح آل الشيخ اسمه **هذه مفاهيمنا**، وقد فنّد فيه كثيراً من الشبه حول هذا الموضوع، وممّا جاء في هذا الكتاب:

«قال ص٦٨ معنوناً «التوسل به في المرض والشدائد»:

عن الهيثم بن [حنش] قال: «كنا عند عبد الله بن عمر (رضي الله عنهما) فخدرت رجله، فقال له رجل: اذكر أحب الناس إليك. فقال: يا محمد. فكأنما نشط من عقال». وعن مجاهد قال: خدرت رِجلُ رَجُلٍ عند ابن عباس (رضي الله عنهما) فقال له ابن عباس: اذكر أحب الناس إليك. فقال: محمد (ﷺ)، فذهب خدره.

ثم قال: فهذا توسل في صورة النداء.»اهـ.

أقول: الكلام هنا في أمرين:

الأول، الرواية: فالخبر الأول أخرجه ابن السني في «**عمل اليوم والليلة**» (رقم ١٧٠)، قال: حدثنا محمد بن خالد بن محمد البرذعي، قال: ثنا حاجب بن سليمان قال: ثنا محمد بن مصعب، قال: ثنا إسرائيل عن أبي إسحاق عن الهيثم بن حنش به.

وهذا إسناد ضعيف جداً، فيه علل كثيرة:

منها: أن محمد بن مصعب القرقساني ضعيف عندهم، قال ابن معين: لم يكن من أصحاب الحديث، كان مغفلاً. وقال النسائي: ضعيف، ومثله عن أبي حاتم الرازي. وقال ابن حبان: «يقلب الأسانيد، ويرفع المراسيل لا يجوز الاحتجاج به». وقال الإسماعيلي: محمد بن مصعب من الضعفاء. وقال الخطيب: كان كثير الغلط لتحديثه من حفظه. وقال أحمد: ليس به بأس، ونحوه عن ابن عدي. ووثقه ابن قانع، وابن قانع من المتساهلين. فمن هذا يتضح ضعفه كما ذهب إليه أئمة أهل العلم. وأما قول أحمد: ليس به بأس، يعني في نفسه فهو صدوق في نفسه، ولكنه ضعيف الحديث.

ومنها: أن الهيثم بن حنش مجهول العين، قال الخطيب في **الكفاية في علوم الرواية**، ص٨٨: «المجهول عند أصحاب الحديث هو كل من لم يشتهر بطلب العلم في نفسه، ولا عرفه العلماء به، ومن لم يعرف حديثه إلا من جهة راوٍ واحد، مثل عمرو ذي مر، وجبار الطائي، وعبد الله بن أغر الهمداني، والهيثم بن حنش.

هؤلاء كلهم لم يرو عنهم غير أبي إسحاق السبيعي».اهـ.

ومنها: أن أبا إسحاق السبيعي مدلس، وقد عنعنه عن هذا المجهول.

ومنها: أن أبا إسحاق قد اختلط، ومما يدل على تخليطه في هذا الحديث أنه رواه تارة عن أبي شعبة (أو أبي سعيد) وتارة عن عبد الرحمن بن سعد. وهذا اضطراب يرد به الحديث.

وأمثل ما روي في هذا الباب وأصحه على تدليس أبي إسحاق فيه ما

رواه البخاري في **الأدب المفرد**[١٢] قال: حدثنا أبو نعيم قال: حدثنا سفيان عن أبي إسحاق عن عبد الرحمن بن سعد قال: خدرت رجل ابن عمر، فقال له رجل: أذكر أحب الناس إليك فقال: محمد.

وهذه الرواية أصح ما روي، وأفادت فوائد:

الأولى: قول ابن عمر: محمد، من دون حرف النداء، والشائع عند العرب ـ كما سيأتي ـ استعمال يا النداء في تذكر الحبيب ليكون أكثر استحضاراً في ذهن الخادرة رجله فتنطلق، وابن عمر عدل عن الاستعمال الشائع إلى غيره لما في الشائع من المحذور.

الثانية: أن ذكره للنبي (ﷺ)، وأنه أحب الناس إليه هو الحق، لأنه لا يؤمن أحد حتى يكون الرسول (ﷺ) أحب إليه من والده وولده والناس أجمعين، بل من نفسه التي بين جنبيه.

وهذا ما نعقد عليه قلوبنا بهداية ربنا.

الثالثة: أن سفيان من الحفاظ الأثبات، فنقله خبر أبي إسحاق بهذا اللفظ يدل على أنه هو المحفوظ، وسواه غلط مردود.

وأما **الخبر الثاني**: فأخرجه أيضاً ابن السني في «**عمل اليوم والليلة**»[١٣]. وفي إسناده: غياث بن إبراهيم كذبوه. قال ابن معين: كذاب خبيث. ولفظه في تذكره (محمداً) مجرد من حرف النداء. فلا حجة فيه، والكلام فيه على نحو ما مر في قول ابن عمر.

الأمر الثاني: في الدراية:

يقال لهذا المستدِل: غاية ما ذكرته أن فيه ذكراً للمحبوب، لا طلب حاجة منه أَرَبَه أن يزال ما به، ولا أن يكون واسطة لإزالة خدر الرجل، وليس فيه توسل، وإلا لكان لازماً أن من ذكر محبوبه فقد استغاث به وتوسل به في إزالة شدته، وهذا من أبطل الباطل، وأمحل المحال.

فما قوله إذا ذكر الكافر حبيبه فزال خدر رجله وانتشرت بعد قيد

---

(١٢) (٩٦٤).

(١٣) (١٦٩).

وخدور، أفيكون توسل به، ويكون من يزيل الأمراض والأخدار (ﷺ) قد قبل هذه الوسيلة؟!

وهذا الدواء ـ التجريبي ـ للخدر كان معروفاً عند الجاهليين قبل الإسلام، جُرِّب فنفع، وليس فيه إلا ذكر المحبوب، وقيل في تفسير ذلك: إن ذكره لمحبوبه يجعل الحرارة الغريزية تتحرك في بدنه، فيجري الدم في عروقه، فتتحرك أعصاب الرجل، فيذهب الخدر.

وجاءت الأشعار بهذا كثيراً في الجاهلية والإسلام:

فمنها: قول الشاعر:

صب محب إذا ما رجله خدرت   نادى (كبيشة) حتى يذهب الخدرا

وقول الآخر:

على أن رجلي لا يزال امذلالها   مقيماً بها حتى أجيلك في فكري

وقال كُثيّر:

إذا مذلت رجلي ذكرك اشتفي   بدعواك من مذل بها فيهون

وقال جميل بثينة:

وأنت لعيني قرة حين نلتقي   وذكرك يشفيني إذا خدرت رجلي

وقالت امرأة:

إذا خدرت رجلي دعوت ابن مصعب   فإن قلت: عبد اللّه، أجلى فتورها

وقال الموصلي:

واللّه ما خدرت رجلي وما عثرت   إلا ذكرتك حتى يذهب الخدر

وقال الوليد بن يزيد:

أثيبي هائماً كلفاً معنّى   إذا خدرت له رجل دعاك

وغير ذلك من الأشعار.

أفيقال: إن هؤلاء توسلوا بمن يحبونه من نساء وغلمان وأُجيب سؤلهم وقُبلت وسيلتهم!!»

كما قلتَ أخي سعيد ـ حفظك الله وتولاك ـ: إن حديث الاستغاثة بالرسل يوم القيامة نفهم منه أن المقصود منه الاستغاثة بمقامهم أو جاههم، على الرغم من أن الألفاظ متوجهة مباشرة إليهم.

وكم هو جميل هنا أن أنقل لك كلاماً نفيساً لشيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى في كتابه الجميل **كشف الشبهات** مما يتعلق بهذه الشبهة التي ذكرت:

«ولهم شبهة أخرى، وهو ما ذكر النبي (ﷺ) أن الناس يوم القيامة يستغيثون بآدم ثم بنوح ثم بإبراهيم ثم بموسى، فكلهم يعتذرون، حتى ينتهوا إلى رسول الله (ﷺ). قالوا: فهذا يدل على أن الاستغاثة بغير الله ليست شركاً. والجواب أن نقول: سبحان من طبع على قلوب أعدائه، فإن الاستغاثة بالمخلوق فيما يقدر عليه لا ننكرها، كما قال الله تعالى في قصة موسى: ﴿فَٱسْتَغَٰثَهُ ٱلَّذِى مِن شِيعَتِهِۦ عَلَى ٱلَّذِى مِنْ عَدُوِّهِۦ﴾ [القصص: ١٥]، وكما يستغيث الإنسان بأصحابه في الحرب أو غيره في أشياء يقدر عليها المخلوق، ونحن أنكرنا استغاثة العبادة التي يفعلونها عند قبور الأولياء، أو في غيبتهم في الأشياء التي لا يقدر عليها إلا الله. إذا ثبت ذلك: فاستغاثتهم بالأنبياء يوم القيامة يريدون منهم أن يدعوا الله أن يحاسب الناس حتى يستريح أهل الجنة من كرب الموقف، وهذا جائز في الدنيا والآخرة، وذلك أن تأتي عند رجل صالح حي يجالسك ويسمع كلامك، فتقول له: ادع الله لي، كما كان أصحاب رسول الله (ﷺ) يسألونه ذلك في حياته. وأما بعد موته فحاشا وكلا أنهم سألوه ذلك عند قبره، بل أنكر السلف الصالح على من قصد دعاء الله عند قبره، فكيف بدعائه نفسه؟ ولهم شبهة أخرى: وهي قصة إبراهيم لما ألقي في النار، اعترض له جبريل في الهواء، فقال له ألك حاجة؟ فقال إبراهيم: أما إليك فلا. قالوا: فلو كانت الاستغاثة بجبريل شركاً لم يعرضها على إبراهيم. فالجواب: إن هذا من جنس الشبهة الأولى، فإن جبريل عرض عليه أن ينفعه بأمر يقدر عليه، فإنه كما قال الله فيه: ﴿شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ﴾ [النجم: ٥]، فلو أذن الله له أن يأخذ نار إبراهيم وما حولها

من الأرض والجبال يلقيها في المشرق أو المغرب لفعل، ولو أمره أن يضع إبراهيم في مكان بعيد عنهم لفعل، ولو أمره أن يرفعه إلى السماء لفعل، وهذا كرجل غني له مال كثير، يرى رجلاً محتاجاً فيعرض عليه أن يقرضه أو أن يهبه شيئاً يقضي به حاجته، فيرفض ذلك الرجل المُحتاج أن يأخذ، ويصبر إلى أن يأتيه الله برزق لا منة فيه لأحد. فأين هذا من استغاثة العبادة والشرك لو كانوا يفقهون؟».

أما ما ذكرته من حديث الاستشفاع بالعباس (رضي الله عنه) عم النبي (ﷺ)، فهي شبهة تكلم عنها أهل العلم بما لا يترك مجالاً لمُرتاب، وقد نقلت لك كلاماً نفيساً لشيخ الإسلام ابن تيمية فنّد فيه تلك الشبهة. وإليك أيضاً ما قاله شيخ الإسلام ابن تيمية (رحمه الله) في «**التوسل والوسيلة**» ونصه:

«لكن هذا الاستسقاء، والاستشفاع، والتوسل به وبغيره كأن يكون في حياته، بمعنى أنهم يطلبون منه الدعاء فيدعو لهم، فكان توسلهم بدعائه، والاستشفاع به طلب شفاعته، والشفاعةُ دعاء. فأما التوسل بذاته في حضوره أو مغيبه أو بعد موته، مثل الإقسام بذاته أو بغيره من الأنبياء، أو السؤال بنفس ذواتهم لا بدعائهم، فليس هذا مشهوراً عند الصحابة والتابعين.

بل عمر بن الخطاب ومعاوية بن أبي سفيان ومن بحضرتهما من أصحاب رسول الله والتابعين لهم بإحسان، لما أجدبوا استسقوا وتوسلوا واستشفعوا بمن كان حياً كالعباس وكيزيد بن الأسود، ولم يتوسلوا ولم يستشفعوا ولم يستسقوا في هذه الحال بالنبي (ﷺ)، لا عند قبره ولا غير قبره، بل عدلوا إلى البدل كالعباس وكيزيد، بل كانوا يصلّون عليه في دعائهم، وقد قال عمر: «اللهم إنا كنا نتوسل إليك بنبينا فتسقينا، وإنا نتوسل إليك بعم نبينا فاسقنا». فجعلوا هذا بدلاً عن ذاك لمّا تعذر أن يتوسلوا به على الوجه المشروع الذي كانوا يفعلونه.

وقد كان من الممكن أن يأتوا إلى قبره ويتوسلوا هناك، ويقولوا في دعائهم بالجاه ونحو ذلك من الألفاظ التي تتضمن القَسَم بمخلوق على الله (عز وجل)، أو السؤال به، فيقولون: نسألك أو نقسم عليك بنبيك، أو بجاه نبيك، ونحو ذلك مما يفعله بعض الناس.

وروى بعض الجُهال عن النبي أنه قال: «إذا سألتم الله فاسألوا بجاهي، فإن جاهي عند الله عظيم».

وهذا الحديث كذب ليس في شيء من كتب المسلمين التي يعتمد عليها أهل الحديث، ولا ذكره أحد من أهل العلم بالحديث، مع أن جاهه عند الله تعالى أعظم من جاه جميع الأنبياء والمرسلين. وقد أخبر سبحانه عن موسى وعيسى (عليهما السلام) أنهما وجيهان عند الله، فقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ ءَاذَوْا۟ مُوسَىٰ فَبَرَّأَهُ ٱللَّهُ مِمَّا قَالُوا۟ ۚ وَكَانَ عِندَ ٱللَّهِ وَجِيهًا﴾ [الأحزاب: ٦٩]، وقال تعالى: ﴿إِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ ٱسْمُهُ ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ وَمِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ﴾ [آل عمران: ٤٥]. فإذا كان موسى وعيسى وجيهين عند الله (عز وجل)، فكيف بسيد ولد آدم صاحب المقام المحمود الذي يغبطه به الأولون والآخرون، صاحب الكوثر والحوض المورود الذي آنيته عدد نجوم السماء، وماؤه أشد بياضاً من اللبن وأحلى من العسل، ومن شرب منه شربة لم يظمأ بعدها أبداً، وهو صاحب الشفاعة يوم القيامة حين يتأخر عنها آدم وأولو العزم: نوح وإبراهيم وموسى وعيسى صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين، ويتقدّم هو إليها وهو صاحب اللواء، آدم ومن دونه تحت لوائه، وهو سيد ولد آدم وأكرمهم على ربه (عز وجل)، وهو إمام الأنبياء إذا اجتمعوا، وخطيبهم إذا وفدوا، ذو الجاه العظيم (صلى الله وسلم عليه وعلى آله).

ولكن جاه المخلوق عند الخالق تعالى ليس كجاه المخلوق عند المخلوق، فإنّه لا يشفع عنده أحد إلا بإذنه: ﴿إِن كُلُّ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّآ ءَاتِى ٱلرَّحْمَٰنِ عَبْدًا ۞ لَّقَدْ أَحْصَىٰهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا﴾ [مريم: ٩٣ ـ ٩٤]، وقال تعالى: ﴿لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ ۚ وَمَن يَسْتَنكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا ۞ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدُهُم مِّن فَضْلِهِۦ ۖ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱسْتَنكَفُوا۟ وَٱسْتَكْبَرُوا۟ فَيُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَلَا يَجِدُونَ لَهُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾ [النساء: ١٧٢ ـ ١٧٣].

والمخلوق يشفع عند المخلوق بغير إذنه، فهو شريك له في حصول المطلوب، والله تعالى لا شريك له، كما قال سبحانه: ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۖ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِن شِرْكٍ وَمَا لَهُۥ مِنْهُم مِّن ظَهِيرٍ ۞ وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُۥ﴾ [سبأ: ٢٢ ـ ٢٣]. وقد استفاضت الأحاديث عن النبي أنه نهى

عن اتخاذ القبور مساجد، ولعن من يفعل ذلك، ونهى عن اتخاذ قبره عيداً.

وذلك لأن أول ما أحدث الشرك في بني آدم كان في قوم نوح.

قال ابن عباس: كان بين آدم ونوح عشرة قرون، كلهم على الإسلام.

وثبت في **الصحيحين** عن النبي (ﷺ) أن نوحاً أول رسول بعثه الله إلى أهل الأرض.

وقد قال الله تعالى عن قومه أنهم قالوا: ﴿لَا تَذَرُنَّ ءَالِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا ۞ وَقَدْ أَضَلُّوا كَثِيرًا﴾ [نوح: ٢٣ ـ ٢٤]. قال غير واحد من السلف: هؤلاء كانوا قوماً صالحين في قوم نوح، فلما ماتوا عكفوا على قبورهم، فلما طال عليهم الأمد عبدوهم. وقد ذكر البخاري في **صحيحه** هذا عن ابن عباس، وذكر أن هذه الآلهة صارت إلى العرب، وسمى قبائل العرب الذين كانت فيهم هذه الأصنام.

فلما علم الصحابة رضوان الله عليهم أن النبي (ﷺ) حسم مادة الشرك بالنهي عن اتخاذ القبور مساجد وإن كان المصلي يصلي لله (ﷻ)، كما نهى عن الصلاة وقت طلوع الشمس لئلا يشابه المصلين للشمس وإن كان المصلي إنما يصلي لله تعالى، وكان الذي يقصد الدعاء بالميت أو عند قبره أقرب إلى الشرك من الذي لا يقصد إلا الصلاة لله (ﷻ) لم يكونوا يفعلون ذلك. وكذلك علم الصحابة أن التوسل به إنما هو التوسل بالإيمان به وطاعته ومحبته وموالاته، أو التوسل بدعائه وشفاعته، فلهذا لم يكونوا يتوسلون بذاته مجردة عن هذا وهذا.

فلما لم يفعل الصحابة رضوان الله عليهم شيئاً من ذلك، ولا دعوا بمثل هذه الأدعية، وهم أعلم منا، وأعلم بما يجب لله ورسوله، وأعلم بما أمر الله به ورسوله من الأدعية، وما هو أقرب إلى الإجابة منا، بل توسلوا بالعباس وغيره ممن ليس مثل النبي (ﷺ)، دل عدولهم عن التوسل بالأفضل إلى التوسل بالمفضول أن التوسل المشروع بالأفضل لم يكن ممكناً»[١٤].

---

(١٤) قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة (ص: ٢٧٤ ـ ٢٧٩).

إلى آخر ما قال ابن تيمية (رحمه الله) في رسالته، وهي رسالة نفيسة جداً، فيها من البيان والإيضاح ما يُبهر العقل، ويهدي بأمر الله إلى الرشد.

أخي الكريم سعيد الكثيري رفع الله قدرك:

ذكرتَ في ردك أن الفارق بين الحالات المسؤول عنها هو بين التوسل بالأئمة والصالحين وبين التوجه إليهم والاعتقاد بقدرتهم هم على ما لا يقدر عليه إلا الله.

وأقول لك حرّم الله وجهك على النار:

ما نعلمه من حال الرافضة اليوم وغيرهم ممن يستغيثون بالمقبور، ويدعونه بكشف المستور، وقضاء الأمور، وشفاء الصدور، عن عقيدة مفادها قدرته على تحقيق ما سألوه وطلبوه منه، وما الذي نقلته لك وغيره مما حوته بطون كتبهم، وتناقلته الأسماع عن سادتهم منذ ذلك الحين إلى يومنا هذا إلا دليل قوي، ولهذا فقد كان السؤال في صلب الموضوع، بعيداً عن الخوض في إنزال الأحكام على الأعيان، أو تحديد من يندرج تحت مظلة الجهل والشبهة.

ثم على فرض أنهم لا يعتقدون فيها أنها تنفع وتضر، فما هو الفرق بينهم وبين من قالوا: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزمر: ٣]، ومعنى «نعبدهم» أي ندعوهم، وقد ذكر الله في كتابه بأنهم يعتقدون فيهم عدم النفع والضر في الشدة حيث قال: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فِي ٱلْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلَّآ إِيَّاهُ فَلَمَّا نَجَّىٰكُمْ إِلَى ٱلْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ كَفُورًا﴾ [الإسراء: ٦٧]، وقال: ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْـَٔرُونَ﴾ [النحل: ٥٣]، وقال: ﴿ثُمَّ إِذَا كَشَفَ ٱلضُّرَّ عَنكُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنكُم بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ﴾ [النحل: ٥٤]، وقال: ﴿وَإِذَا مَسَّ ٱلْإِنسَٰنَ ٱلضُّرُّ دَعَانَا لِجَنۢبِهِۦٓ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَآئِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُۥ مَرَّ كَأَن لَّمْ يَدْعُنَآ إِلَىٰ ضُرٍّ مَّسَّهُۥ كَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِلْمُسْرِفِينَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [يونس: ١٢]، وفي الترمذي من حديث عمران بن حصين قال: قال النبي (ﷺ) لأبي: «**يا حصين كم تعبد اليوم إلهاً؟** قال أبي: سبعة، ستة في الأرض وواحد في السماء، قال: **فأيهم تعد لرغبتك ورهبتك؟** قال: **الذي في السماء**، قال: **يا حصين، أما إنك لو أسلمت علمتك كلمتين تنفعانك**، قال: فلما أسلم حصين قال: يا رسول الله علمني الكلمتين اللتين وعدتني،

فقال: **قل اللهم ألهمني رشدي وأعذني من شر نفسي**»[١٥].

وهل حكمك في قولك: «أما التوسل إلى الله بجاه أو مقام الرسول أو الأئمة أو الصالحين فهذا ليس شركاً أكبر يخرج من الملة، بل الواقع أن الاختلاف يدور بين إباحته وتحريمه»= ينطبق على من يدعو يسوعاً وبوذا واللات والعزى ومناة وهبلاً على أساس أن فيهم صلاحاً ولهم قرباً، وليس على اعتقاد أنهم يملكون ويقدرون؟ وإن كان لا ينطبق، فما وجه التفريق؟

أخي الكريم سعيد الكثيري حماك الله من كل سوء:

القول بكفر الرافضة ليس بدعاً من الأمر، بل هو مذهب جماعات من أهل العلم والفضل في القديم والحديث، وكفرهم من أوجه، وإن كان قد جاء حديث من سبق بما اشتهر عنهم واستفاض من كفرياتٍ غير ما نحن بصدده، وهذا ما ألمح إليه الشيخ محمد بن عبد اللطيف آل الشيخ كما في **الدرر** بقوله:

«فهذا حكم الرافضة في الأصل، وأما الآن فحالهم أقبح وأشنع، لأنهم أضافوا إلى ذلك الغلو في الأولياء والصالحين من أهل البيت وغيرهم، واعتقدوا فيهم النفع والضر في الشدة والرخاء، ويرون أن ذلك قربة تقربهم إلى الله، ودينٌ يدينون به، فمن توقف في كفرهم والحالة هذه، وارتاب فيه، فهو جاهل بحقيقة ما جاء به الرسل، ونزلت به الكتب، فليراجع دينه قبل حلول رمسه»[١٦].

وإن كان شيخ الإسلام ابن تيمية (رحمه الله) قد أشار إلى شركهم بقوله:

«والشرك وسائر البدع مبناها على الكذب والافتراء، ولهذا فإن كل من كان عن التوحيد والسنة أبعد كان إلى الشرك والابتداع والافتراء أقرب، كالرافضة الذين هم أكذب طوائف أهل الأهواء، وأعظمهم شركاً، فلا يوجد في أهل الأهواء أكذب منهم، ولا أبعد عن التوحيد، حتى إنهم يخربون مساجد الله التي يذكر فيها اسمه، فيعطلونها عن الجُمُعات والجماعات، ويعمرون المشاهد التي أقيمت على القبور التي نهى الله ورسوله عن

---

(١٥) الترمذي في الدعوات ٤٦٨/٥ (٣٤٨٣) وقال: حسن غريب.

(١٦) الدرر السنية في الأجوبة النجدية (٨/ ٤٥٠).

اتخاذها، والله سبحانه في كتابه إنما أمر بعمارة المساجد لا المشاهد»[17].

وقال الشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ رحمه الله تعالى:

«وعندهم المشهد الحسيني، وقد اتخذه الرافضة وثناً، بل ربًّا مدبراً، وخالقاً ميسراً، وأعادوا به المجوسية، وأحيوا به معاهد اللات والعزى، وما كان عليه أهل الجاهلية، وكذلك مشهد العباس ومشهد علي. والرافضة يصلّون لتلك المشاهد، ويركعون ويسجدون لمن في تلك المشاهد، وقد صرفوا من الأموال والنذور لسكان تلك الأجداث والقبور ما لا يُصرفُ عُشرُ مِعْشارِهِ للملك العلي الغفور. وكذلك جميع قرى الشط والمجره على غاية من الجهل، والمعروف في القطيف والبحرين من البدع الرافضية، والأحداث المجوسية، والمقامات الوثنية، ما يُضاد ويصادم أصول الملة الحنيفيّة»[18].

ولولا خشية الإطالة لأوردت أقوالاً مستفيضة لأهل العلم في تكفير الرافضة، وبيان خبثهم وفسادهم، وإن كان هذا قد انتشر وشاع، ولعلي أختم بهذا النقل من كتاب **منهاج السنة النبوية** لشيخ الإسلام ابن تيمية (رحمه الله)، حيث قال ما نصه:

«فمن خرج عن الصراط المستقيم كان متبعاً لظنه وما تهواه نفسه، ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ ٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [القصص: ٥٠]، وهذا حال أهل البدع المخالفة للكتاب والسنة، فإنهم إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس، ففيهم جهل وظلم ولا سيّما الرافضة، فإنهم أعظم ذوي الأهواء جهلاً وظلماً، يعادون خيار أولياء الله تعالى من بعد النبيين، من السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان (رضي الله عنهم) ورضوا عنه، ويوالون الكفار والمنافقين من اليهود والنصارى والمشركين وأصناف الملحدين، كالنصيرية والإسماعيلية وغيرهم من الضالين، فتجدهم أو كثيراً منهم إذا اختصم خصمان في ربهم من المؤمنين

---

(١٧) اقتضاء الصراط المستقيم (٢/ ٢٨١ ـ ٢٨٢).

(١٨) الدرر السنية (١/ ٣٨٥).

والكفار، واختلف الناس فيما جاءت به الأنبياء، فمنهم من آمن ومنهم من كفر، سواء كان الاختلاف بقول أو عمل، كالحروب التي بين المسلمين وأهل الكتاب والمشركين، تجدهم يعاونون المشركين وأهل الكتاب على المسلمين أهل القرآن، كما قد جربه الناس منهم غير مرة، في مثل إعانتهم للمشركين من الترك وغيرهم على أهل الإسلام بخراسان والعراق والجزيرة والشام وغير ذلك، وإعانتهم للنصارى على المسلمين بالشام ومصر وغير ذلك، في وقائع متعددة، من أعظمها الحوادث التي كانت في الإسلام في المائة الرابعة والسابعة، فإنه لما قدِم كفار الترك إلى بلاد الإسلام، وقُتل من المسلمين ما لا يحصي عدده إلا رب الأنام، كانوا من أعظم الناس عداوة للمسلمين ومعاونة للكافرين، وهكذا معاونتهم لليهود أمر شهير حتى جعلهم الناس لهم كالحمير.

وهذا المصنف سمّى كتابه **منهاج الكرامة في معرفة الإمامة، وهو خليق بأن يسمى منهاج الندامة، كما أن من ادّعى الطهارة وهو من الذين لم يرد الله أن يطهّر قلوبهم، بل من أهل الجبت والطاغوت والنفاق، كان وصفه بالنجاسة والتكدير أولى من وصفه بالتطهير، ومن أعظم خبث القلوب أن يكون في قلب العبد غل لخيار المؤمنين وسادات أولياء الله بعد النبيين، ولهذا لم يجعل الله تعالى في الفيء نصيباً لمن بعدهم، إلا** ﴿وَالَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعۡدِهِمۡ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغۡفِرۡ لَنَا وَلِإِخۡوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلۡإِيمَٰنِ وَلَا تَجۡعَلۡ فِي قُلُوبِنَا غِلّٗا لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ رَبَّنَآ إِنَّكَ رَءُوفٞ رَّحِيمٌ﴾ [الحشر: ١٠]. ولهذا كان بينهم وبين اليهود من المشابهة في الخبث واتباع الهوى وغير ذلك من أخلاق اليهود، وبينهم وبين النصارى من المشابهة في الغلو والجهل وغير ذلك من أخلاق النصارى ما أشبهوا به هؤلاء من وجه وهؤلاء من وجه، وما زال الناس يصفونهم بذلك. ومن أخبر الناس بهم الشعبي وأمثاله من علماء الكوفة، وقد ثبت عن الشعبي أنه قال: ما رأيت أحمق من الخشبية، لو كانوا من الطير لكانوا رخماً، ولو كانوا من البهائم لكانوا حمراً، والله لو طلبت منهم أن يملؤوا لي هذا البيت ذهباً على أن أكذب على علي لأعطوني، ووالله ما أكذب عليه أبداً. وقد روى هذا الكلام مبسوطاً عنه أكثر من هذا. لكن الأظهر أن المبسوط من كلام غيره، كما روى أبو حفص بن شاهين في كتاب اللطيف في السنة: حدثنا محمد بن أبي القاسم بن هارون، حدثنا أحمد بن الوليد

الواسطي، حدثني جعفر بن نصير الطوسي الواسطي، عن عبد الرحمن بن مالك بن مغول، عن أبيه قال، قال لي الشعبي: أحذركم هذه الأهواء المضلة، وشرها الرافضة، لم يدخلوا في الإسلام رغبة ولا رهبة، ولكن مُقتاً لأهل الإسلام، وبغياً عليهم، قد حرقهم علي (رضي الله عنه) بالنار، ونفاهم إلى البلدان، منهم عبد الله بن سبأ يهودي من يهود صنعاء، نفاه إلى ساباط، وعبد الله بن يسار، نفاه إلى خازر.

وآية ذلك أن محنة الرافضة محنة اليهود، قالت اليهود: لا يصلح الملك إلا في آل داود، وقالت الرافضة: لا تصلح الإمامة إلا في ولد علي، وقالت اليهود: لا جهاد في سبيل الله حتى يخرج المسيح الدجال وينزل سيف من السماء، وقالت الرافضة: لا جهاد في سبيل الله حتى يخرج المهدي وينادي مناد من السماء، واليهود يؤخرون الصلاة إلى اشتباك النجوم، وكذلك الرافضة يؤخرون المغرب إلى اشتباك النجوم، والحديث عن النبي (ﷺ) أنه قال: «لا تزال أمتي على الفطرة ما لم يؤخروا المغرب إلى اشتباك النجوم»، واليهود تزول عن القبلة شيئاً، وكذلك الرافضة، واليهود تنود في الصلاة، وكذلك الرافضة، واليهود تسدل أثوابها في الصلاة، وكذلك الرافضة، واليهود لا يرون على النساء عدة، وكذلك الرافضة، واليهود حرّفوا التوراة، وكذلك الرافضة حرّفوا القرآن، واليهود قالوا: افترض الله علينا خمسين صلاة، وكذلك الرافضة، واليهود لا يُخلصون السلام على المؤمنين، إنما يقولون السام عليكم، والسام الموت، وكذلك الرافضة، واليهود لا يأكلون الجري والمرماهى والذناب، وكذلك الرافضة، واليهود لا يرون المسح على الخفين، وكذلك الرافضة، واليهود يستحلون أموال الناس كلهم، وكذلك الرافضة، وقد أخبرنا الله عنهم بذلك في القرآن، أنهم قالوا: ﴿لَيْسَ عَلَيْنَا فِي ٱلْأُمِّيِّـۧنَ سَبِيلٌ﴾ [آل عمران: ٧٥]، وكذلك الرافضة، واليهود تسجد على قرونها في الصلاة، وكذلك الرافضة، واليهود لا تسجد حتى تخفق برؤوسها مراراً شبه الركوع، وكذلك الرافضة، واليهود تبغض جبريل ويقولون: هو عدونا من الملائكة، وكذلك الرافضة يقولون: غلط جبريل بالوحي على محمد (ﷺ).. وكذلك الرافضة وافقوا النصارى في خصلة أنهم ليس لنسائهم صداق، إنما يتمتعون بهنّ تمتعاً، وكذلك الرافضة يتزوجون بالمتعة ويستحلون المتعة، وفضلت اليهود والنصارى على الرافضة بخصلتين، سُئلت

اليهود: من خير أهل ملتكم؟ قالوا: أصحاب موسى. وسئلت النصارى: من خير أهل ملتكم؟ قالوا: حواريي عيسى. وسئلت الرافضة: من شر أهل ملتكم؟ قالوا: أصحاب محمد (ﷺ)، أمروا بالاستغفار لهم فسبّوهم، فالسيف عليهم مسلول إلى يوم القيامة، لا تقوم لهم راية، ولا يثبت لهم قدم، ولا تجتمع لهم كلمة، ولا تُجاب لهم دعوة. دعوتهم مدحوضة، وكلمتهم مختلفة، وجمعهم متفرق. كلما أوقدوا ناراً للحرب أطفأها الله»[١٩].

وله عنهم كلام عظيم فرحمه الله من ناصح مشفق.

وختاماً أقول: ما زال السؤال قائماً عن الفارق الشرعي بين من يقول: يا يغوث، يا يعوق، يا نسر، يا عُزير، يا يسوع، ومن يقول: يا علي، يا حسين، يا بدوي، يا عباس، يا عبد القادر؟

هذا، والله ولي التوفيق وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه.

سعيد الكثيري:

ما هي المشكلة، وما هي الخطيئة التي ستقعون فيها، لو اعتبرتم أنّ ألوان الشرك التي تشيرون إليها في التوسل بالأئمة والصالحين هي من ألوان الشرك الأصغر ما دام الإنسان ينطق بالشهادتين، ويؤمن بالقرآن وبالرسول (ﷺ)، ويؤدّي الصلاة، ويؤتي الزكاة، ويحج البيت؟!

المشكلة تكمن مرة أخرى في القياس على أحوال المشركين الذين لا ينطقون بالشهادتين، ولا يقيمون الصلاة، ولا يؤتون الزكاة، ولا يحجون البيت، ولا يؤمنون بالقرآن والرسول!!

تلك هي المشكلة، وهذا هو الفارق الدقيق بين الغلو والاعتدال.

هذا الفارق البسيط نظرياً يؤدّي إما إلى إبقاء مئات الملايين ضمن جماعة المسلمين، وإما إلى إخراجهم من الملة.

وأمامنا التاريخ الإسلامي كله، الذي وجِد خلاله هؤلاء الذين يتوسلون بالأئمة والصالحين، ويقترفون الشركيات التي أشرتم إليها، فهل عرفتم من

(١٩) النص بطوله في: منهاج السُّنَّة النبوية (١/ ٢٠ ـ ٢٨).

التاريخ، ومن التجربة العملية، ومن أقوال عموم علماء المسلمين، أنهم قطعوا بأنّ هؤلاء خارجون من الملة؟ وهل قام فقهنا على تحريم الزواج من هؤلاء، والتوارث معهم، ومنع حجهم؟

أما أسلوب انتقاء الأقوال من هنا وهناك، وسلخ بعض الأقوال عن سياقها، والاحتجاج ببعض المواقف من هنا أو هناك، وترك عموم تراث الأمة، ومجمل تجربتها التاريخية، فهو أسلوب من يريد السجال في أمر لا يصلح فيه السجال، وأسلوب من يصرّ على الاستناد إلى الترجيح أو المختارات في أمر لا يصلح فيه إلا القطع.

نحن نتحدث عن الإخراج من الملة، وكل كلامكم لا يمنع أن تكون الجوانب التي ذكرتموها داخلة ضمن الشرك الأصغر أو المحرمات. وعموم تجربة المسلمين التاريخية تؤيد وتؤكد ذلك.

الأشعار التي ذكرها الأخ سليمان حول تفسير النداء باسم محمد لا تخرج السلوك عن التوسل بغير الله. والتفسيرات والاختلافات حول درجة صحة الحديث تكفي بحد ذاتها لإخراج الموضوع من دائرة الشرك الأكبر المخرج من الملة ما دام الأمر بهذه الصعوبة بين المتخصصين في إثبات الحديث.

أما التفرقة التي ذكرها الإمام ابن تيمية بين التوسّل بالأحياء وبين التوسل بالأموات فليست معياراً على الإطلاق، وهو يناقض تماماً المعيار الذي تمّ نقله عن الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وهو التفرقة بين اللجوء إلى البشر فيما يقدرون عليه وبين اللجوء إليهم فيما لا يقدرون عليه؛ فالإمام ابن تيمية كان يتحدث عن الفارق بين الأحياء والأموات ـ ونحن نعلم أنه توجد حياة خلال فترة الموت، مثل: حياة الشهداء، ونعيم القبر وعذابه، وحياة الأنبياء ومقامهم في عهد الرسول (ﷺ)، وحياة عيسى (عليه السلام) ـ أما الشيخ محمد بن عبد الوهاب فقد رد مسألة الاستغاثة بآدم وعيسى ومحمد بأنها كانت فيما يقدرون عليه.

أي إن الإمام ابن تيمية كان يشير إلى قبول التوسل بجاه أو مقام الأحياء، بينما الشيخ محمد بن عبد الوهاب كان يشير إلى قبول التوسل فقط فيما يقدر عليه الأحياء. ولذلك لن يجد المرء كلاماً للشيخ محمد بن

عبد الوهاب حول توسل عمر (ﷺ) بالعباس في أمر لا يقدر عليه إلا الله (الاستسقاء). أما القول: إن عمر (ﷺ) كان يتوسل بدعاء العباس فهو قول غير صحيح، فعمر (ﷺ) لم يتوسل بدعاء العباس، بل دعا هو ـ أي عمر (ﷺ) ـ متوسلاً بالعباس، وفي أمر لا يقدر عليه إلا الله، فقال: «اللهم إنا كنا نتوسل إليك بنبينا ـ ولم يقل بدعاء نبينا ـ فتسقينا، وإنا نتوسل إليك بعم نبينا ـ وليس بدعاء عم نبينا ـ فاسقنا». وهناك أحاديث أخرى حول توسل بعض الصحابة عند قبر الرسول (ﷺ)، وآمل أن أتمكن من عرضها لاحقاً.

الأخ سليمان ما زال يطرح السؤال حول الفارق بين من يقول: يا لات، يا عزّى، يا حسين، يا بدوي.

وأعيد بأن الفارق يكمن في قصد التوسل إلى الله بهؤلاء، أو قصد التوجّه المباشر إليهم من دون الله. والأخ المكرم حين احتاج إلى الاستدلالات في هذا الجانب لم يجد ذلك في تراث الفقهاء، بل ذهب إلى أقوال بعض رموز مدرسة الشيخ محمد بن عبد الوهاب (رحمه الله)، على الرغم من أن الاعتراض إنما يدور حول المستوى والدرجة التي ذهب إليها الشيخ وأتباعه.

الأمر الآخر هو أنّه مهما كان الحديث عن أصول اللات والعزى فإن هذا الفارق يدركه المؤرخون والباحثون، أما من كانوا يعبدون اللات والعزى فربما لم يكونوا يدركون شيئاً عن أصول تلك الآلهة، بل كانوا ينظرون إليها بوصفها آلهةً وشركاء وأنداداً، وقد عرضنا الآيات العديدة التي تشير إلى ذلك. أما من يتوسلون بعلي والحسين والبدوي، فهم يعرفون أن هؤلاء أئمة وصالحون، ويتوسّلون بهم إلى الله الذي يؤمنون به وبالقرآن وبالرسول. وحتى وإن تجاوزوا في هذا أو جهلوا فإن وجود الإيمان بالله وبالقرآن وبالرسول يجعل تجاوزاتهم أقرب إلى الشرك الأصغر منها إلى التماثل مع عبدة مناة واللات والعزّى.

ثم لِم لا ننظر إلى التاريخ لنعلم حجم الفارق بين ما قرره الفقهاء عبر القرون وما قرره الشيخ محمد بن عبد الوهاب وأتباعه؟!

هذا الفارق يتمثّل في راية الجهاد التي رُفعت ضدّ المسلمين لأول مرة منذ عهد الخوارج إلى عهد الشيخ محمد بن عبد الوهاب (رحمه الله).

هذا الفارق العملي الصارخ يدل على أن الشيخ طرح ما لم يطرحه الفقهاء قبله ممن عايشوا ما عايشه الشيخ، وعلى الرغم من ذلك لم يقطعوا بإخراج أهل الانحرافات التي عايشوها من الملة، ولم يوجبوا رفع راية الجهاد في مواجهتهم.

لماذا لم ترفع راية الجهاد ضد أهل الانحرافات العقائدية قبل عصر الشيخ؟!

أين هو الجهاد والغزو والفتوحات والغنائم التي تمت داخل دار الإسلام؟!

هل يوجد عالم اعتبر الجزيرة ومصر والشام والعراق والمغرب دار حرب؟!

هذا الفارق العملي الصارخ بين كل فقهاء التاريخ الإسلامي وبين الشيخ الذي حوّل نجد ومكة والمدينة وعسير والأحساء إلى دار حرب!! فكيف لو كانت الراية الجهادية قد امتدت إلى مصر والشام وبقية ديار الإسلام؟!

سليمان الدويش:

الأخ سعيد الكثيري وفّقه الله لكل خير:

ليس كل من نطق بالشهادتين حمى نفسه من الكفر حتى يعمل بمقتضاهما، وإلا فبماذا تُفسر تكفير الأئمة لمن قال بخلق القرآن على الرغم من أن بعض من قال به يُعدّ من علماء ذلك العصر؟!

وبماذا تُفسر حكم الله على أناسٍ بالكفر بسبب كلمات قالوها على الرغم من أنهم كانوا يقولون لا إله إلا الله محمد رسول الله، بل قد شهد الله لهم سبحانه بالإيمان قبل أن يقولوا كلمة الكفر، فقال سبحانه: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ ۚ قُلْ أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ ۞ لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ﴾.

أخي الكريم: الذي يمنعنا أن نجعل الاستغاثة بالأموات، ودعاء المقبورين، وسؤالهم ما لا يقدر عليه إلا الله من قضاء الحاجات وتفريج

الكربات وشفاء المرضى، من الشرك الأصغر كما تزعم، أو من سائر المحرمات التي دون الشرك الأكبر، مع وجود شبهة النطق بالشهادتين، هو أننا لا نرى فارقاً بين ما يقوله هؤلاء ويعتقدونه، وبين ما يقوله الكفار الذين لم يكونوا ينطقون بالشهادتين.

بل لقد ظهر لنا أن تعلّق هؤلاء ـ الذين ينطقون بالشهادتين بألسنتهم ولم تؤمن بها قلوبهم ـ بالموتى والصالحين والأئمة في أوقات الأزمات، أشد من تعلقهم بالله، بخلاف ما عليه المشركون حين يصيبهم الضر، حيث يتجهون إلى الله، وينسون ما كانوا يشركون.

لقد نقل لي بعض من كان في عبّارة السلام ـ وهذا مثال حي ـ أن بعض من كانوا معهم، لما عاينوا الموت، جعلوا يصيحون بالحسين والبدوي ومريم والسيدة نفيسة، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

أخي الكريم: يمنعنا من تهوين هذا الأمر أننا لا نجد من الأدلة ما يصرفه عن الأصل إلى حيث أردت، ونطق الشهادتين وادعاء محبة الرسول وادعاء الأخذ بالوحيين لا يكفي إن لم يقارنه العمل بالمقتضى، والتصديق الكامل، والتسليم، والرضى.

وعموماً فأنا قد بينت لك ما أعتقده، ونقلت لك ما فيه غنية للطالب من كلام شيخَي الإسلام أحمد بن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب رحمهما الله، وأخبرتك أن ما تحتجّ به هو عين ما يحتجّ به المتصوفة وأهل البدع والقبورية وغيرهم، وأن ما أوردته من شُبه هي شبههم نفسها التي يقولون بها، ولهذا ففي ظني أننا لن نأتي بجديد في هذا الباب زيادة على ما ناقشه من سبقنا.

أخي الفاضل سعيد الكثيري حفظه الله وتولاه.

أعلم أنه يدفعك لمثل هذا الخوف هو أن تُخرج أناساً من الملة مع شبهة نطقهم بالشهادتين، وهذا محمود لو كان ما قالوه يقبل التأول، كما أنه يجب عليك أن تعلم أننا يدفعنا للقول بكفر من فعل ذلك هو تعظيم جناب التوحيد من لوثة الشرك الذي ما عُصي الله بذنب أعظم منه، وإن كنا قد نتفق على عدم التسرع في تنزيل الأحكام على الأعيان، لوجود شبهة الجهل والتأويل، أما اعتبار دعاء غير الله وسؤاله ما لا يكون إلا لله شركاً أصغر،

مع أنّ شبهته هي الشبهة ذاتها التي يحتجّ بها عبدة الأصنام والمشركون، لتلفّظه بالشهادتين، وتعطيله العمل بمقتضاها، فهذا ما لا نتفق معك فيه أبداً، حتى تأتينا بفارق شرعي يسنده الدليل.

أخي سعيد: النطق بالشهادتين من لازمه العمل بمقتضاهما، فكلمة «لا إله إلا الله» لها سبعة شروط، أحدها العمل، ولا شك في أن العمل بلا إله إلا الله يعني أن تفرد العبادة كلها لله، ومنها الدعاء الذي هو مخ العبادة، وكلمة «محمد رسول الله» تستلزم ألا يعبد الله إلا بما شرع، وليس الشرك مما شرعه النبي (ﷺ).

أخي سعيد: تستعظم جعل هذا من الشرك الأكبر خوفاً على فاعليه مِن وصفهم بغير المسلمين، ولم تستعظم فعلهم الذي يخالف معنى الإسلام، الذي هو الاستسلام لله، والانقياد له بالطاعة، والخلوص من الشرك، والبراءة منه ومن أهله.

ولئن كنت تخشى من هذه الأحكام فاعلم أن الله خاطب النبي (ﷺ) بقوله: ﴿وَلَقَدْ أُوحِىَ إِلَيْكَ وَإِلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ [الزمر: ٦٥]، فإنه إن كان هذا الخطاب قد توجه إلى حبيب الرحمن (ﷺ)، وإلى المرسلين من قبله (ﷺ)، فهو في غيرهم من سائر الناس أعظم وأشد، ولهذا فقد قال الحق سبحانه: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾ [يوسف: ١٠٦]، ﴿وَمَآ أَكْثَرُ ٱلنَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ [يوسف: ١٠٣]، ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [الأنعام: ١١٦].

لذلك فالقول بكفر من استغاث بغير الله تعالى ودعاه من دون الله، وسؤاله ما لا يقدر عليه إلا الله، من جلب نفع أو دفع ضر أو شفاء مريض أو نحو ذلك، مما يفعله الرافضة والقبوريون اليوم، هو من الشرك الأكبر المخرج من الملة، لا تدفعه شبهة النطق بالشهادتين لمناقضته لأصلهما، ولا يتطرق إليه احتمال التوسل بالجاه مع اعتقاد عدم القدرة لمخالفة ذلك لواقع الحال والمقال، كما أن محاولة التفريق بين فعل كفار قريش وفعل مشركي هذا الزمان لا تستند إلى حظ من نظر شرعي.

أسأل الله لي ولك التوفيق والإعانة والسداد.

سعيد الكثيري:

الأخ الكريم سليمان الدويش

لم أربط موانع التكفير بالنطق بالشهادتين كما ظهر من تعليقك، بل كنت أتحدث عن كل أركان الإسلام (الشهادتان، الصلاة، الصيام، الزكاة، الحج)، والإيمان بالقرآن والنبوة. وإن عدنا إلى الدلالات الغالبة لأحاديث الرسول (ﷺ)، وإلى مجمل تراثنا الفقهي، فسنجد أن أوسع درجات الاتفاق قد كانت حول البقاء على الملة وقد دارت عند هذه القضايا، أي وجود أركان الإسلام الخمسة، والإيمان بالقرآن والنبوة.

أيضاً هناك إصرار في تعليقك على انتقاء بعض أقوال الفقهاء، كالإمام أحمد والإمام ابن تيمية، وهذه هي كبرى المعضلات التي تحدث في قضية حساسة ودقيقة مثل قضية الإخراج من الملة.

إن موقف الإمام أحمد تجاه الشيعة الإمامية يدور بصورة أساسية حول الطعن في الصحابة، وليس حول التوسل بالأئمة، كما أن موقف الإمام ابن تيمية فيه كثير من الأقوال التي يساء فهمها، فالإمام ابن تيمية يتحدث أحياناً عن الروافض، ويعني بهم كل طوائف الشيعة، بمن فيهم النصيريّة والإسماعيليّة وغيرهم من الطوائف المُسرفة في انحرافاتها وكفرياتها. والبعض يأخذ مثل هذه الأقوال ليطبقها على الشيعة الإمامية، على الرغم من أنها في الأصل قيلت عن الطوائف الشيعية على سبيل الإجمال. وهذا موجود في كلام آخرين غير الإمام ابن تيمية.

أما حين نأخذ كل مقولات الإمام ابن تيمية فإننا سنجد أنه فصّل في بعض الموضوعات، وفرّق بين الفرق الشيعية الغالية وبين الشيعة الإمامية. وأهم مآخذ الإمام ابن تيمية على الشيعة الإمامية ليس التوسل بالأئمة، بل الطعن في الصحابة. وحتى على هذا الصعيد، فقد فرّق بين وجود السب والشتم مجرداً، وبين وجوده مع انحرافات أخرى، بل إنه فرّق حتى على مستوى اللعن بين لعن الغضب ولعن الاعتقاد.

وأنا أسأل هنا: تُرى لو أنّ الإمام ابن تيمية وغيره من الأئمة يعتقدون أن الشيعة الإمامية خارجون من الملة بسبب التوسل بالأئمة، فهل كانت

مواقفهم ستدور حول مسألة الطعن في الصحابة، بينما يدعون السبب الأهم للإخراج من الملة وهو الشرك الأكبر؟!

الأخ سليمان يدلّل على مسألة الشرك الأكبر في عصرنا بما نقله له أحد الإخوة عن الغارقين في عبّارة السلام، الذين كانوا يصيحون بأسماء الحسين والبدوي ومريم والسيدة نفيسة. وأنا أقول: لو أن مثل هذه الاستشهادات تصلح للإخراج من الملة لكان واجباً رفع راية الجهاد في وجه معظم المسلمين في مصر والشام والعراق والمغرب ومعظم أنحاء العالم الإسلامي في عصرنا.

يا أخي سليمان: معظم المقولات التي تسمعها أصبحت مثل العادات السيئة والبدعيّة، التي لا يقصد أصحابها مدلولاتها المباشرة، بل أصبحت مثل اللغو الدارج على الألسن. ونحن نعلم على سبيل المثال أنه يشيع بين العامة في المنطقة الغربية عبارات شديدة السوء في لحظات الخصام أو المزاح. ولو أخذنا تلك العبارات على ظاهرها لأخرجناهم من الملة عند أتفه خصومة أو مزاح في أي شارع أو عند أي إشارة مرور.

يا أخي سليمان: الإبقاء على الملة والإخراج منها لا يقوم بمثل هذه الطريقة التبسيطية المختزلة عند كلمات قد تكون نوايا أصحابها أبعد ما تكون عن المدلولات المباشرة لهذه الألفاظ، وقد يكون بعضها من العادات السيئة المستحكمة التي تعالج بالحكمة والدعوة، وليس باصطياد ظواهر الألفاظ، ورفع سيف الإخراج من الملة. ولو اتبعنا مثل هذه الطريقة التبسيطية الاصطيادية لانفجرت معظم البلدان الإسلامية منذ القرن الرابع الهجري تقريباً إلى عصرنا بحروب عقائدية لا تُبقي ولا تذر!!

أرجو أن تتذكر أن هذا الذي تؤكد خروجه من الملة بسبب قول: يا علي يا بدوي، يقف بين يدي الله خمس مرات في اليوم، يصلي لله وليس لعلي أو أحمد البدوي، ويدعو الله ويسجد بين يديه، ويقرأ آياته، ويؤمن برسوله، ويصوم امتثالاً لأمر الله ورغبة في ثوابه وهروباً من عقابه، ويؤدي الزكاة امتثالاً لأمر الله ورغبة في ما عنده وخوفاً من سوء المصير، ويتجه إلى بيت الله الحرام حاجاً أو معتمراً قاصداً عبادة الله والفوز بالجنة والنجاة من النار، ويجتنب الزنا تعبّداً لله وليس لعلي أو أحمد البدوي، ويجتنب القتل

والسرقة والميسر وأكل الخنزير امتثالاً لأمر الله وليس لأجل علي أو الحسين أو السيدة نفيسة.

مثل هؤلاء مجرد صلاتهم المتصلة لله، وزكاتهم لله، وصومهم لله، وحجهم لله، وقراءتهم القرآن إيماناً بأنه كلام الله، وإيمانهم بنبوة محمد تصديقاً لكلام الله، واجتنابهم للمحرمات امتثالاً لأوامر الله، تؤكّد أن غلوهم في الأئمة والصالحين يقصدون به التوسل بهم إلى الله، وليس التوجه إلى هؤلاء وعبادتهم.

وكارثة ما بعدها كارثة أن تتمّ المساواة والمماثلة بين هؤلاء وبين مشركي قريش، الذين ما صلوا - هذا إن صلوا - إلا وصورة الأصنام في عقولهم وبين أعينهم، وما زكّوا - هذا إن زكّوا - إلا ورضى الأصنام في مخيلتهم، وما حجّوا إلا والأصنام بينهم وفي قلب الكعبة، وما آمنوا بالقرآن بل وصفوه بأنه كذب وسحر وشعر، وما آمنوا بالرسول بل وصفوه بأنه كاهن وشاعر وساحر، بل حاصروه وسخروا منه وحاربوه، وما اجتنبوا الخمر والقتل والسرقة والميسر والخنزير - هذا إن اجتنبوها - امتثالاً لأمر الله أو تصديقاً برسوله، وما آمنوا بالبعث ولا الجزاء أو الحساب أو الجنة أو النار!

هل يصح اختزال كل هذه الصورة الملأى بالفوارق والتناقضات والتباينات لننتهي إلى أنّ هؤلاء وهؤلاء سواء؟!

وهل يصح إخراج من يرتكبون الزنا في عصرنا من الملة بحجة أن مشركي قريش كانوا يزنون؟!

بل إنّه حتى الذين يؤمنون بأن عيسى هو الله، وحتى الذين يؤمنون بأن عزيراً ابن الله، لم تتم مساواتهم بمشركي قريش، لا في الخطاب ولا في الأحكام ولا في القرب من المسلمين والبعد عنهم!!

ودوماً يتم انتقاء الآيات المعدودة التي أشارت إلى إيمان بعض المشركين أو توسّلهم بغير الله، وتجاهل الآيات العديدة والكثيرة التي أشارت إلى أنهم كانوا يتّخذون الأصنام آلهة وشركاء وأنداداً لله.

انتقاء وتبسيط واختزال في قضية لم يأمرنا الدين بالانتقاء ولا التبسيط ولا الاختزال فيها، بل أمرنا بالاحتياط الشديد بشأنها، ويدلّنا العقل على

أنها من أهم عوامل الفتنة والتفتيت وجعل بأس المسلمين بينهم!!

الأخ الكريم سليمان يقول: إنه نقل لي ما فيه غنية للطالب من كلام شيخي الإسلام أحمد بن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب رحمهما الله.

فأما كلام الإمام ابن تيمية، فهناك انتقاء واختزال وسوء فهم للفارق بين كلامه عن الأقوال والأفعال، وبين أحكامه بشأن الشيعة الإمامية والمتصوفة. فالإمام ابن تيمية لم يُخرج الشيعة الإمامية من الملة بسبب التوسل بالأئمة، ولم يحكم على أهل زمانه من المتصوفة بالخروج من الملة، ولم يوجب رفع راية الجهاد في مواجهتهم.

أما الشيخ محمد بن عبد الوهاب (رَحِمَهُ اللَّهُ)، فلم ترفع راية الجهاد داخل دار الإسلام منذ عهد الخوارج إلا في عهده. ومع تسليمنا واعترافنا بأن دعوته أحدثت أعظم حركة تصحيح عقائدي في القرون الأخيرة، إلا أن أفكاره التكفيرية والجهادية كانت شديدة الغلو، وما زالت تثير الفتنة وتغذيها، وتنتج أهل الغلو حتى لحظتنا الراهنة.

لم تنتقل دار الحرب إلى الديار الإسلامية إلا في عهد الخوارج وفي عهد الشيخ محمد بن عبد الوهاب!!

لم تُرفع راية الجهاد والفتح والغزو والغنائم داخل موطن العروبة ومهد الإسلام إلا في عهد الخوارج وفي عهد الشيخ محمد بن عبد الوهاب!!

لم ينظر أي عالِم إلى الجزيرة ومصر والشام والعراق على أنها دار حرب وديار خروج من الملة، وذلك منذ عهد الخوارج إلى عهد الشيخ محمد!!

وأرجو ألا يحدثني أحد عن أن أفكار الشيخ محمد بن عبد الوهاب دخلت إلى الناس من بوابة النقاش والحوار والبحث، فهي لم تدخل إلا من بوابة الجهاد ضد المخالفين، والاستقواء بأهل السلطة عليهم، وتكفير من لا يكفرهم، بل من يشك في كفرهم. ولولا الإنترنت لما أمكن ظهور مثل هذه الدراسات النقدية، بل لولا سعة أفق المشرفين على هذا الموقع لما أسعف حتى الإنترنت أن توضع أفكار التكفير لدى الشيخ محمد بن عبد الوهاب تحت مجهر النقد.

سليمان الدويش:

الأخ سعيد الكثيري فتح الله على قلبه

ما تقول في آية الاستهزاء التي حكم الله فيها بكفر المستهزئ بكلمة، والتي كان يقولها ضاحكاً غير جاد فيها، بل ليقطع بها الطريق، على الرغم من أنه خارج في جهاد وقربة من أعظم القرب، ومع رسول الله (ﷺ)؟

من العجيب جداً أنك تحاول أن تقارن بين الكفار المشركين الذين يعبدون الأصنام، وبين الذين يدعون الصالحين والأولياء، هذه المقارنات التي لا يمكن أن تكون من لبيب مثلك.

لماذا لم تقل إنه دخل الجنة من لم يسجد لله سجدة؟

ولماذا نسيت أن تذكر أن بغياً دخلت الجنة في كلب سقته؟

أخي الكريم:

قد يخرج الواحد من الدين بكلمة يقولها وإن كان من أعبد الناس وأبعدهم عن الفواحش: ﴿هَلْ أَتَىٰكَ حَدِيثُ ٱلْغَٰشِيَةِ * وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَٰشِعَةٌ * عَامِلَةٌ نَّاصِبَةٌ * تَصْلَىٰ نَارًا حَامِيَةً * تُسْقَىٰ مِنْ عَيْنٍ ءَانِيَةٍ * لَّيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِن ضَرِيعٍ * لَّا يُسْمِنُ وَلَا يُغْنِى مِن جُوعٍ﴾ [الغاشية: ١ ـ ٧].

ولو أن رجلاً قال: إن الزنا حلال وإن كان لم يفعله، بل إن كان من أهل الصف الأول في الصلاة لكان مرتداً عن الدين.

وكونك تُقارن بين من يدعو اللات ومن يدعو الحسين، وتزعم بأن الفارق بينهم كبير، كون الأول ربما فعل وفعل، وأن الثاني من أهل الصلاة والزكاة والحج والصيام، فلنا أن نقول لك أيضاً: وكذلك من جحد وجوب الصلاة وإن كان من المحافظين عليها، أو جحد وجوب شيء من الفرائض وإن أدّاها، أو أنكر حرمة شيء من المحرمات المُجمع على تحريمها وإن اجتنبها فهو ليس بكافر.

ومعلوم أن كفر هذا لا يُجادل فيه إلا مُكابر، والعلماء قد كفّروا بالقول والفعل والاعتقاد وإن تظاهر الفاعل بالإسلام، وقد ذكرتُ لك حكمهم على من قال بخلق القرآن، على الرغم من أنه صدر من علماء وقضاة.

ثم يا أخي الكريم: ما استشهدت به من قصة عبّارة السلام ليس هو الذي اعتمدت عليه في حكمي، إلا إن كنت لم تفهم ما أردته، أو أنك قصدت تحويره إلى غير المراد.

لقد ذكرت هذا شاهداً على تعلّق قلوب هؤلاء بمن يدعونهم حتى في أشدّ المواقف وأقساها وهم يعاينون الموت، في وقت كان كفار قريش إذا ركبوا في الفلك واشتدت الريح، دعوا الله مخلصين له الدعاء، ونسوا آلهتهم، مما يُشعرك بأن مشركي زماننا أكثر تعلقاً بمعبوداتهم من مشركي قريش.

وثمة أمر آخر يجب أن تفهمه، وهو أنّ الله تعالى لما حكم بكفر أقوام من بني إسرائيل، ذكر من صفتهم قوله: ﴿ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَـٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓا۟ إِلَـٰهًا وَٰحِدًا﴾ [التوبة: ٣١]. وقد بيَّن النبي (ﷺ) نوع هذا الشرك بأنه طاعة الأحبار بتحليل ما حرم الله وتحريم ما أحل الله، فالطاعة التي يأخذها بعضهم مأخذ الاحترام عدّها الله شركاً، ولهذا قال أبو العالية (رضي الله عنه): «قالوا وهم يقرؤون كلام الله: لا نسبق العلماء بشيء».

أخي الكريم:

قد يرتكب أحد المسلمين الزنا واللواط والسرقة والغش، ويأكل الربا ويفعل الفواحش، وغير ذلك مما هو دون الشرك، فيغفر الله له ويتجاوز عنه، وقد يكون أحد من الناس من أبعد الناس عن الربا والفواحش والمحرمات، ولكنه فاسد العقيدة، ومرتكبٌ للونٍ من ألوان الشرك، فلا ينفعه كل ما كان منه عند الله تعالى: ﴿وَقَدِمْنَآ إِلَىٰ مَا عَمِلُوا۟ مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَـٰهُ هَبَآءً مَّنثُورًا﴾ [الفرقان: ٢٥]، وفي الحديث القدسي: «**أنا أغنى الشركاء عن الشرك، من عمل عملاً أشرك فيه معي غيري تركته وشركه**»، والله تعالى يقول: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَـٰسِرِينَ﴾ [الزمر: ٦٥]. فالشرك يُحبط العمل حتى إن وقع من نبي أو غيره، ومعاذ الله أن يقع من الأنبياء، إلا أنه التحذير الشديد.

أما خوفك على أهل مصر وغيرهم من البلدان، فلن تكون بحال أخوف عليهم من رسول الرحمة (ﷺ)، الذي أخبر أن الشرك في هذه الأمة أخفى من دبيب النملة السوداء، في الليلة الظلماء، على الحصاة الصماء.

ولا يمكن أن نأخذ بنظرتك يا أخ سعيد وننسى قول الله تعالى: ﴿وَمَآ أَكْثَرُ ٱلنَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ [يوسف: ١٠٣]، ﴿وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [الشعراء: ٨]، ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾ [يوسف: ١٠٦].

يا أخ سعيد:

قل ما شئت عن الإمام المجدد محمد بن عبد الوهاب (رَحِمَهُ ٱللَّهُ)، فهذا لن يضيره، وَالْمِرْءُه بما شئت، فقد قدم إلى ربه، ولكن عليك أن تعلم أخي الكريم أن محاولة تكرار لفظ الخوارج ومحمد بن عبد الوهاب لن تقنع القارئ ولا غيره من المنصفين أنه كان خارجياً على العثمانيين كما يقال، أو أنه كفّر المسلمين واستباح الدماء متذرعاً بالسلطة التي أيدته، فتلك هي شعارات خصوم الدعوة تتجدد كل يوم، حتى وإن غُلّفت بعبارات فيها ثناء من مثل قول: «إن له أثراً تصحيحياً في جوانب عقدية».

لقد خاصم الشيخَ خلقٌ كثيرون في القديم والحديث، ولو رضي الناس عن أحد لرضوا عن الله تعالى الذي ما من نعمة إلا منه وحده، ومع هذا أساؤوا إليه سبحانه، ووصفه بعضهم بما لا يليق به (جَلَّ جَلَالُهُ)، وقد كتب الله للشيخ القبول، ولدعوته التصحيحية القبول والانتشار.

لقد أفضى الشيخ إلى ربه، وقدِم إلى مولاه، ونحن بين أيدينا كلام الله سبحانه، فدعك من الشيخ والرجال، وهات لنا من كلام الله: أن من دعا غير الله فإنه غير مشرك به، وهات لنا فرقاً شرعياً بين من سأل اللات والعزى، وبين من سأل الحسين والعباس.

أريد جواباً شرعياً لا أريد جواباً عاطفياً، ومعنى الجواب الشرعي أن تُثبت لي بالدليل أن من يسألون الحسين والعباس يقصدون جاهه فقط ولا يقصدونه بذاته، ولا يعتقدون قدرته على فعل ما سألوه. فإن فعلت فأخبرني عن معنى تقديم بعضهم القرابين له والنذر عند قبره، وعن معنى اتخاذ المسجد على قبره والسجود له أحياناً؟

وأخبرني عن معنى تلك التعاويذ التي يطلقونها، والتلاوات التي يتلونها، والطقوس التي يمارسونها، عند زيارات مشاهد الأولياء؟

أما حديثك عن الرافضة، فلا أدري ما سر استثناء الجعفرية الإثني

عشرية، وهم يقولون بالبداء على الله، ويعتقدون كفر أغلبية الصحابة، ويرون انتقاص القرآن، ويتهمون عائشة (﵂) بالفُحش، ويقولون بعصمة الأئمة، ويعتقدون بفضل علي، وأن الله ما خلق محمداً إلا لأجل علي، ويرون فيه وفي الحسين ما لا يكون إلا لله، من علم الغيب وإنزال الغيث ونحو هذا، ويزيدون على ذلك كله الشرك الأكبر بدعاء غير الله تعالى.

وهم الرافضة الذين رفضوا الدين وإمامة الشيخين، وسواء قيل الرافضة أو الجعفرية أو الإثنا عشرية، فهذا لا يعفيهم من تبعة ما هم عليه من كفر مبين.

أخي الفاضل سعيد أسعدك الله بطاعته:

الرافضة اسم يجمع تحته طوائف من الشيعة، وإن كان اسم الشيعة يجمع تحته الرافضة وغيرهم ممن هم أقل منهم شراً وخطراً كالزيدية مثلاً.

أما الإثنا عشرية فهم مندرجون تحت مسمى الرافضة، ولا ينفكون عنه بحال، لأن كل وصف ينطبق على الرافضة ينطبق عليهم، بخلاف الباطنية الإسماعيلية والنصيرية، فإنهم قد يزيدون أوصافاً أخرى تنسب لهم وحدهم من دون غيرهم من الرافضة.

أسأل الله لي ولك الرحمة والسداد.

سعيد الكثيري:

الأخ الكريم سليمان الدويش.

سأعود لاحقاً إلى تعليقك، ولكنني أودّ سريعاً أن أنبّه إلى بعض النقاط:

أولاً: نقطة الخلاف بيننا ليست الشرك والإباحة، بل الشرك المُخرج من الملة والشرك الأصغر. وهذا والله هو الفارق بين مقولات كل علماء المسلمين قبل الشيخ محمد بن عبد الوهاب وبين مقولات الشيخ، وهو ذاته الفارق بين الغلو والاعتدال في هذه المسألة.

ثانياً: أجزم لك أنه لولا الدخول من باب السلطة لما كان الشيخ محمد بن عبد الوهاب بالمكانة التي هو عليها، فهو ليس عالماً موسوعياً،

وليس له سوى كتيبات ورسائل تدور حول أمر محدد. وكم من العلماء قبله وبعده ممن هم أكثر وأعمق منه علماً، ولكنهم لم يحظوا بجزء بسيط من مكانته، لأنهم لم يدخلوا عبر بوابة السلطة، بل أزعم أن أخاه الشيخ سليمان بن عبد الوهاب أكثر علماً منه، وأكثر تعبيراً عن قيم ومقاصد الإسلام بخصوص قضايا التكفير والجهاد.

وأجزم لك أيضاً لو أن السلطة لدينا قررت اعتبار الشيخ محمد بن عبد الوهاب غالياً، لتغيرت ثقافتنا خلال فترة وجيزة وأجزم لك أن أسامة بن لادن أقل غلواً من الشيخ محمد بن عبد الوهاب بدرجات كثيرة، ولكنه يُعتبر الآن إرهابياً في نظر السلطة لأنه يواجهها.

السلطة الآن تسمح بنقد كتابات عالم عملاق مثل الإمام ابن تيمية؛ لأن ذلك لا يقدح بصورة مباشرة في مشروعيتها السياسية، ولكنها لن تسمح بنقد كتابات الشيخ محمد بن عبد الوهاب على الرغم من أنه لا يعادل شيئاً أمام موسوعيّة الإمام ابن تيمية، لأن ذلك يمس مشروعيتها بشكل مباشر.

وأجزم لك لو أن الخوارج نجحوا في بسط سلطتهم لكان أتباعهم يسمونهم شيوخ الإسلام. وأجزم لك لو أن ابن لادن وصل إلى السلطة في غير زمن الحضور الأمريكي واليهودي لأصبح من أعظم المجاهدين في نظر كثيرين ممن يصفونه الآن بأنه إرهابي.

وأجزم لك لو أننا نشأنا على غير مقولات الشيخ محمد بن عبد الوهاب لما نظرنا إلى أفكاره التكفيرية إلا على أنها غلو ما بعده غلو.

عموماً سأعود إلى النقاط الواردة في تعليقك بمشيئة الله، ولكن تذكر أننا لا نتحدث عن الشرك والإباحة، بل نتحدث عن الشرك الأكبر والشرك الأصغر، وانظر إلى عموم التجربة التاريخية للمسلمين منذ عصر الصحابة إلى زمن الشيخ، أين وضعوا التوسل بالأئمة والصالحين والغلو فيهم، واقتراف الأمور الشركية التي ذكرتها، والتي واجهها الشيخ، هل وضعوها في خانة الشرك الأكبر والمخرج من الملة ومن ثم الجهاد ضدهم، أم في خانة المكروهات والمحرمات وألوان الشرك الأصغر؟!

في هذه المنطقة ستجد قضايا الاعتدال والغلو.

أخي الكريم سليمان الدويش

أرى أن تعليقك السابق حوى عدة أخطاء منهجية في قضية التكفير:

الخطأ الأول: هو الاستدلال بالآيات أو الأحاديث التي أشارت إلى معايير ومقاييس الحساب الأخروي، مثل إشارتك إلى من يدخل الجنة ولم يسجد لله سجدة، والبغيّ التي تدخل الجنة في كلب سقته، والكلمة التي قد تدخل المرء الجنة أو النار.

هذه أدلة تبين أن الحساب الأخروي بيد الله، وأن مقاييس الله تختلف عن مقاييسنا. ومثل هذه الأدلة لا يصح إيرادها في إطار قضية التكفير الدنيوية، وإن استخدمناها أو أخذنا بدلالاتها فهي على العكس لا تخدم الاتجاه نحو التوسع في التكفير، طالما أن حُكمنا على أي مسلم بأنه ما زال على الملة أو أنه قد خرج منها، ليس له ارتباط قاطع بدخوله الجنة أو النار.

أما آية الاستهزاء، فأي شيء أكبر من الاستهزاء بالله وآياته ورسوله؟!

ونحن لا نختلف حول هذه القضية، بل نختلف حول قضية التوسل بالأئمة والصالحين مع وجود الشهادتين والإيمان بالقرآن والنبوة والصلاة والصوم والزكاة والحج وغيرها، هل يدخل هذا التوسل في إطار الشرك الأكبر أم في إطار الشرك الأصغر؟!

الخطأ الثاني: عدم التفريق بين وجود الأقوال والأفعال الكفريّة وبين الإخراج من الملة، فكثيرون قد توجد لديهم الأقوال والأفعال الكفريّة، ومع ذلك فإنه لا يصح إخراجهم من الملة، مثل المعتزلة والخوارج وغيرهم. وهذه مسألة مرتبطة بتكفير المُطلق وتكفير المُعين. فكثيرون من العلماء حكموا على كثير من أقوال المعتزلة بأنها كفرية، مثل مسألة خلق القرآن وغيرها. وآراء بعض العلماء تسري على موقف الخوارج بتكفير بعض الصحابة. ولكن كل هذه الآراء بقيت مرتبطة بالأحكام العامة والمطلقة، ولكنها لا تصلح لتطبيقها على الأعيان، سواء كان هؤلاء أفراداً أو جماعات، إذ إنه يدخل حينئذ موضوع الشبهات والجهل والتأول وسائر الموانع، ومسألة التوسل بالأولياء والصالحين كانت دوماً موطناً للجهل والتأول.

قد تقول: ولكنك هنا لا تبقي محلاً للتكفير. وأقول: كلا، فهناك حالات كثيرة لا محل فيها للشبهة أو التأول، مثل بعض اعتقادات الإسماعيلية والنصيرية وغيرهم من الفرق الباطنية، إذ ما هو التأول الذي يمكن أن يكون لدى القائل بتحريف القرآن، أو ألوهية عليّ، أو خطأ جبريل في الرسالة، أو تأويل الصلاة أو الزكاة أو الحج بغير ما تدل عليه النصوص والسنة العملية؟!

الخطأ الثالث: الإصرار على القياس الخاطئ والمقارنة بأحوال وأوضاع مشركي مكة واليهود والنصارى. وهذا الخطأ ينبع من اجتزاء شركيّات المسلمين، والنظر إليها بمعزل عن سائر أقوالهم وأعمالهم. وهذا خطأ منهجي وأصولي لا يصح في مسألة فاصلة وحاسمة مثل مسألة الإخراج من الملة. وكما قلت وأكرر: إن الفيصل في هذه المسألة هو مواقف مُجمل علماء الأمة منذ استفحال مسألة التوسل بالأئمة والصالحين في القرن الرابع تقريباً إلى وقت ظهور الشيخ محمد بن عبد الوهاب. أين هم العلماء الذين اعتبروا هؤلاء خارجين من الملة، وأوجبوا رفع راية الجهاد في مواجهتهم؟!

إن الواقع العملي على امتداد التاريخ الإسلامي قبل ظهور آراء الشيخ محمد بن عبد الوهاب (رَحِمَهُ اللَّهُ) يدل على أن عموم العلماء نظروا إلى هذه الانحرافات كأمور مكروهة أو محرمة أو شركيات دائرة في محيط الشرك الأصغر.

الخطأ الرابع: طَرْح حججٍ تخالف أهم شعارات مدرسة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، مثل: الاحتجاج بقوله تعالى ﴿وَمَآ أَكۡثَرُ ٱلنَّاسِ وَلَوۡ حَرَصۡتَ بِمُؤۡمِنِينَ﴾ [يوسف: ١٠٣]، ﴿وَمَا كَانَ أَكۡثَرُهُم مُّؤۡمِنِينَ﴾ [الشعراء: ٨]، ﴿وَمَا يُؤۡمِنُ أَكۡثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشۡرِكُونَ﴾ [يوسف: ١٠٦]. وأنا أقبل الاحتجاج بهذه الآيات لو كان الشيخ وأتباعه يرون أن الأمة قد استفحل لديها الخروج من الملة منذ القرن الرابع تقريباً، ويرون كفر العلماء الذين لم يكفّروا هؤلاء المشركين، وكفر العلماء الذين كانوا يشكّون مجرد الشك في كفر هؤلاء!!

طبعاً، أتباع مدرسة الشيخ لا يقولون بهذا، ولكن الحقيقة أنّ هذا هو ما يلزم من مقولاتهم، فمعظم الأقوال والأفعال التي حكموا بإخراج أصحابها من الملة ووجوب جهادهم كانت شائعة منذ القرن الرابع تقريباً، ثم

استفحلت على امتداد العصر العباسي الثاني وطوال عصر الدولة العثمانية. والشيخ وأتباعه لم يكفّروا من يقع في هذه الانحرافات فقط، بل كفّروا من لم يكفّرهم ومن شك في كفرهم. وهذا أمر ينطبق على مُجمل علماء المسلمين الذين عايشوا هذه الانحرافات منذ القرن الرابع تقريباً ولم يُخرجوا أهلها من الملة، أو يوجبوا رفع راية الجهاد في مواجهتهم.

(١) الخروج على عموم تراث الأمة

طالبني بعض الإخوة بتجنب نقل الحوار إلى أفكار الشيخ محمد بن عبد الوهاب حيال موضوع التوسل. والواقع أن هذا هو أهم ما في الموضوع، فموضوع التوسل هو أهم بوابات التكفير والإخراج من الملة في طرح الشيخ محمد (رحمه الله). ومدرسة الشيخ هي أهم مؤثر ثقافي فينا إلى اليوم.

فلننظر إلى بعض ما قاله كبار العلماء عبر التاريخ، ثم لنقارنه ببوابات الإخراج من الملة التي تشِيع بيننا؟!

التّوسّل بالنّبيّ بعد وفاته

هذه المسألة من أهم أسباب الإخراج من الملة منذ ظهور دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب (رحمه الله). فماذا قال العلماء بخصوص هذه المسألة؟!

اختلف العلماء في مشروعيّة التّوسّل بالنّبيّ (ﷺ) بعد وفاته، كقول القائل: اللهم إني أسألك بنبيّك أو بجاه نبيّك أو بحقّ نبيّك، على أقوال:

القول الأوّل:

«ذهب جمهور الفقهاء (المالكيّة والشّافعيّة ومتأخّرو الحنفيّة وهو المذهب عند الحنابلة) إلى جواز هذا النّوع من التّوسّل، سواء في حياة النّبيّ (ﷺ) أو بعد وفاته.

قال القسطلانيّ: وقد روي أنّ مالكاً لمّا سأله أبو جعفر المنصور العبّاسيّ - ثاني خلفاء بني العبّاس - يا أبا عبد الله، أأستقبل رسول الله (ﷺ) وأدعو، أم أستقبل القبلة وأدعو؟ فقال له مالك: ولم تصرف وجهك عنه

وهو وسيلتك ووسيلة أبيك آدم (عليه السلام) إلى الله (عز وجل) يوم القيامة؟ بل استقبله واستشفع به فيُشفّعه الله.

وقد روى هذه القصّة أبو الحسن عليّ بن فهر في كتابه **فضائل مالك** بإسناد لا بأس به، وأخرجها القاضي عياض في الشّفاء من طريقه عن شيوخ عدّة من ثقات مشايخه.

وقال النّوويّ في بيان آداب زيارة قبر النّبيّ (صلى الله عليه وسلم): ثمّ يرجع الزّائر إلى موقف قبالة وجه رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، فيتوسّل به ويستشفع به إلى ربّه، ومن أحسن ما يقول (الزّائر) ما حكاه الماورديّ والقاضي أبو الطّيّب وسائر أصحابنا عن العتبيّ مستحسنين له قال: كنت جالساً عند قبر النّبيّ (صلى الله عليه وسلم)، فجاءه أعرابيّ فقال: السّلام عليك يا رسول الله، سمعت الله تعالى يقول: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَّلَمُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ جَآءُوكَ فَٱسْتَغْفَرُوا۟ ٱللَّهَ وَٱسْتَغْفَرَ لَهُمُ ٱلرَّسُولُ لَوَجَدُوا۟ ٱللَّهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا﴾، وقد جئتك مستغفراً من ذنبي، مستشفعاً بك إلى ربّي، ثمّ أنشأ يقول:

يا خير من دُفنت بالقاع أعظمه ... وطاب من طيبهنّ القاع والأكم
نفسي الفداء لقبر أنت ساكنه ... فيه العفاف وفيه الجود والكرم[٢٠]

وقال العزّ بن عبد السّلام: ينبغي كون هذا مقصوراً على النّبيّ (صلى الله عليه وسلم) لأنّه سيّد ولد آدم، وأن لا يُقسم على الله بغيره من الأنبياء والملائكة الأولياء، لأنّهم ليسوا في درجته، وأن يكون ممّا خُصّ به تنبيهاً على علوّ رتبته.

وقال السّبكيّ: ويحسن التوسل والاستغاثة والتشفع بالنبي إلى ربه.

وفي **إعانة الطالبين**: وقد جئتك مستغفراً من ذنبي مستشفعاً بك إلى ربّي.

وأمّا الحنابلة فقد قال ابن قدامة في **المغني** بعد أن نقل قصّة العتبيّ مع الأعرابيّ: «ويُستحبّ لمن دخل المسجد أن يقدّم رجله اليمنى (. . .) إلى أن قال: ثمّ تأتي القبر فتقول (. . .) وقد أتيتك مستغفراً من ذنوبي، مستشفعاً بك إلى ربّي». ومثله في **الشّرح الكبير**[٢١].

---

(٢٠) المجموع (٨/ ٢٧٤).

(٢١) انظر المغني (٣/ ٤٧٩).

وأمّا الحنفيّة، فقد صرّح متأخّروهم أيضاً بجواز التّوسّل بالنبي (ﷺ).

قال الكمال بن الهمام في **فتح القدير**: ثمّ يقول في موقفه: السّلام عليك يا رسول الله (...) ويسأل الله تعالى حاجته متوسّلاً إلى الله بحضرة نبيّه عليه الصلاة والسلام[٢٢].

وقال صاحب **الاختيار** في ما يقال عند زيارة النبي (ﷺ): (...) جئناك من بلاد شاسعة (...) والاستشفاع بك إلى ربّنا (...) ثمّ يقول: مستشفعين بنبيّك إليك[٢٣].

ومثله في **مراقي الفلاح** **والطحطاويّ على الدرّ المختار** **والفتاوى الهنديّة**[٢٤].

ونصّ هؤلاء: عند زيارة قبر النّبيّ (ﷺ) اللهم (...) وقد جئناك سامعين قولك، طائعين أمرك، مستشفعين بنبيّك إليك.

وقال الشّوكانيّ: ويتوسّل إلى الله بأنبيائه والصّالحين. وقد استدلّوا لما ذهبوا إليه بما يأتي:

أ ـ قوله تعالى: ﴿وَٱبۡتَغُوٓاْ إِلَيۡهِ ٱلۡوَسِيلَةَ﴾.

ب ـ حديث الأعمى، وفيه: «اللهم إني أسألك وأتوجّه إليك بنبيّك محمّد نبيّ الرّحمة»، فقد توجّه الأعمى في دعائه بالنّبيّ عليه الصلاة والسلام أي بذاته.

ج ـ قوله (ﷺ) في الدّعاء لفاطمة بنت أسد: «**اغفر لأمّي فاطمة بنت أسد ووسّع عليها مدخلها بحقّ نبيّك والأنبياء الّذين من قبلي، فإنّك أرحم الرّاحمين**».

د ـ توسّل آدم بنبيّنا محمّد عليهما الصلاة والسلام: روى البيهقيّ في **دلائل النّبوّة** والحاكم وصحّحه عن عمر بن الخطّاب قال: قال رسول الله (ﷺ): «**لمّا اقترف آدم الخطيئة قال: يا ربّ أسألك بحقّ محمّد لما غفرت لي. فقال الله تعالى: يا آدم كيف عرفت محمّداً ولم أخلقه؟ قال: يا ربّ إنّك لمّا خلقتني رفعت رأسي فرأيت على قوائم العرش مكتوباً لا إله**

---

(٢٢) فتح القدير (٣/ ١٨١).

(٢٣) الاختيار (١/ ٤٧٩).

(٢٤) انظر المراقي (١/ ٢٨٤) والفتاوى الهندية (١/ ٢٦٥).

إلّا الله محمّد رسول الله، فعلمت أنّك لم تضف إلى اسمك إلا أحبّ الخلق إليك، فقال الله تعالى: صدقت يا آدم، إنّه لأحبّ الخلق إليّ، وإذ سألتني بحقّه فقد غفرت لك»[٢٥].

هـ ـ حديث الرّجل الّذي كانت له حاجة عند عثمان بن عفّان (رضي الله عنه): روى الطّبرانيّ والبيهقيّ «أنّ رجلاً كان يختلف إلى عثمان بن عفّان (رضي الله عنه) في زمن خلافته، فكان لا يلتفت ولا ينظر إليه في حاجته، فشكا ذلك لعثمان بن حنيف، فقال له: ائت الميضأة فتوضّأ، ثمّ ائت المسجد فصلّ، ثمّ قل: اللهم إنّي أسألك وأتوجّه إليك بنبيّك محمد نبي الرحمة، يا محمد إني أتوجّه بك إلى ربّك فيقضي لي حاجتي، وتذكر حاجتك، فانطلق الرجل فصنع ذلك ثمّ أتى باب عثمان بن عفّان (رضي الله عنه)، فجاء البوّاب فأخذ بيده، فأدخله على عثمان (رضي الله عنه)، فأجلسه معه وقال له: اذكر حاجتك، فذكر حاجته فقضاها له، ثمّ قال: ما لك من حاجة فاذكرها، ثمّ خرج من عنده فلقي ابن حنيف فقال له: جزاك الله خيراً، ما كان ينظر لحاجتي حتّى كلّمته لي، فقال ابن حنيف: والله ما كلّمته ولكن «شهدت رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وأتاه ضرير فشكا إليه ذهاب بصره»[٢٦].

قال المباركفوري: قال الشّيخ عبد الغنيّ في **إنجاح الحاجة**: ذكر شيخنا عابد السندي في رسالته: والحديث ـ حديث الأعمى ـ يدلّ على جواز التّوسّل والاستشفاع بذاته، المكرّم في حياته، وأمّا بعد مماته فقد روى الطّبرانيّ في **الكبير** عن عثمان بن حنيف أنّ رجلاً كان يختلف إلى عثمان (...) إلى آخر الحديث[٢٧].

وقال الشّوكانيّ في **تحفة الذّاكرين**: وفي الحديث دليل على جواز التّوسّل برسول الله (صلى الله عليه وسلم) إلى الله (عز وجل) مع اعتقاد أنّ الفاعل هو الله (سبحانه وتعالى)، وأنّه المعطي المانع، ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن[٢٨].

---

(٢٥) أخرجه الحاكم في المستدرك (٤٢٢٨) والبيهقي في الدلائل (٥/٤٨٨) وأبو القاسم الختلي في الديباج (١/٢١).

(٢٦) أخرجه الطبراني في الدعاء (١٠٥٠) وفي الكبير (٥٠٨) والحاكم في المستدرك (١٩٣٠) ويعقوب بن سفيان في مشيخته (١١٣).

(٢٧) تحفة الأحوذي (١٠/٢٥).

(٢٨) تحفة الذاكرين (١/٢١٢).

القول الثّاني:

جاء في **التاترخانية** معزياً **للمنتقى**: روى أبو يوسف عن أبي حنيفة: لا ينبغي لأحد أن يدعو الله إلا به (أي بأسمائه وصفاته) والدّعاء المأذون فيه المأمور به ما استفيد من قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾.

وعن أبي يوسف أنّه لا بأس به، وبه أخذ أبو اللّيث للأثر[٢٩].

وفي **الدر**: والأحوط الامتناع لكونه خبراً واحداً في ما يخالف القطعيّ؛ إذ المتشابه إنّما يثبت بالقطعيّ. أمّا التّوسّل بمثل قول القائل: بحقّ رسلك وأنبيائك وأوليائك، أو بحقّ البيت، فقد ذهب أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمّد إلى كراهته. قال الحصكفيّ: لأنّه لا حقّ للخلق على الله تعالى، وإنّما يخصّ برحمته من يشاء من غير وجوب عليه.

قال ابن عابدين: قد يقال: إنّه لا حقّ لهم وجوباً على الله تعالى، لكن الله (ﷻ) جعل لهم حقّاً من فضله، أو يراد بالحقّ الحرمة والعظمة، فيكون من باب الوسيلة، وقد قال تعالى: ﴿وَٱبْتَغُوٓا۟ إِلَيْهِ ٱلْوَسِيلَةَ﴾، وقد عدّ من آداب الدّعاء التّوسّل على ما في «الحصن»، وجاء في رواية: «**اللهم إني أسألك بحقّ السائلين عليك، وبحقّ ممشاي إليك، فإنّي لم أخرج أشراً ولا بطراً**» الحديث.

ويحتمل أن يراد بحقّهم علينا وجوب الإيمان بهم وتعظيمهم. وفي **اليعقوبيّة**: يحتمل أن يكون الحقّ مصدراً لا صفة مشبّهة، فالمعنى بحقية رسلك، فليتأمّل. أي: المعنى بكونهم حقّاً لا بكونهم مستحقّين. أقول (أي ابن عابدين): لكن هذه كلّها احتمالات مخالفة لظاهر المتبادر من هذا اللّفظ، ومجرّد إيهام اللّفظ ما لا يجوز كافٍ في المنع (. . .) فلذا والله أعلم أطلق أئمّتنا المنع، على أنّ إرادة هذه المعاني مع هذا الإيهام فيها الإقسام بغير الله تعالى وهو مانع آخر، تأمّل[٣٠].

ولنا أن نتصور أن أعظم بوابات الإخراج من الملة التي أدّت إلى رفع

---

(٢٩) الدر المختار (٦/ ٣٩٦).

(٣٠) انظر ما سبق وانظر أيضاً: الموسوعة الفقهية: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت: الجزء الرابع عشر.

رايات الجهاد في جزيرة العرب خلال فترات متقطعة على امتداد القرنين السابقين، هي قضية التوسل إلى الله بالرسول أو الأولياء والصالحين!!

أي إنه بينما كان كبار الفقهاء يتناولون المسألة في إطار الإباحة والكراهة والتحريم، فإن المسألة انتقلت منذ ظهور أفكار الشيخ محمد بن عبد الوهاب (رَحِمَهُ ٱللَّهُ) إلى دائرة الإخراج من الملة، ورفع راية الجهاد في مواجهة الناس!!

صحيح أنه كان يوجد شركيات تتجاوز ما قاله الفقهاء، ولكن الشيخ محمد بن عبد الوهاب أدخل حتى هذا الذي أجازه كبار الفقهاء أو كرهوه أو حرموه في باب الإخراج من الملة بطريقة جازمة وصارمة.

سنعرض لاحقاً بمشيئة الله سيلاً من أقوال العلماء والفقهاء والمؤرخين والمفسرين الدالة على جواز التوسل بالرسول (ﷺ) بعد وفاته، فإلى لقاء قريب بإذن الله.

(٢) الخروج على عموم تراث الأمة

على الرغم من الاستشهادات التي سأعرضها فإنني أود أن أؤكد أنني من المؤيدين للرأي القائل بعدم جواز التوسل إلى الله بالرسول أو بغيره، فهو خلاف الأولى، وهو مدخل للكثير من الانحرافات، التي نحمد الله على أنه تم التخلص من كثير منها.

ولكن حين يتعلق الأمر بالإخراج من الملة ورفع راية الجهاد بسبب التوسل إلى الله بالنبي أو بالصالحين، بينما يتبيّن أن الطرح الفقهي الغالب يؤكد جواز ذلك التوسل، وتدور معظم آراء المخالفين حول الكراهة أو الحرمة، فإنه يتعيّن إيضاح هذه المسألة وجعلها في غاية الجلاء.

ونودّ هنا أن نشير إلى أنه ورد في **الموسوعة الفقهية** الجزء الرابع عشر - مادة توسل - أن آراء الفقهاء بشأن التوسل بالصالحين لا تخرج عمّا سبق من الخلاف في التوسل بالرسول (ﷺ).

فلننظر في ضوء ذلك إلى العلماء الذين أجازوا التوسل بالرسول (ﷺ) بعد وفاته:

أولاً: المذهب الحنفي

- قال مجد الدين الموصلي الحنفي (ت. ٦٨٣هـ) صاحب **الاختيار في** ما يقال عند زيارة النبي (ﷺ): «جئناك من بلاد شاسعة (...) والاستشفاع بك إلى ربنا»، ثم يقول: مستشفعين بنبيك إليك. ومثله في **الطحطاوي على الدر المختار**[٣١].

- ابن أبي الوفاء القرشي الحنفي (ت. ٧٧٥هـ): يتوسل «بجاه رسول الله»[٣٢].

- الإمام كمال الدين بن الهمام الحنفي (ت. ٨٦١هـ)[٣٣] في كتاب الحج، باب زيارة النبي (ﷺ): ويسأل الله حاجته متوسلاً إلى الله بحضرة نبيه، ثم قال: يسأل النبي (ﷺ) الشفاعة فيقول: يا رسول الله، أسألك الشفاعة يا رسول الله، أتوسل بك إلى الله[٣٤].

- وزاد الشيخ علي القاري المكي الحنفي (ت. ١٠١٤هـ) **في شرح الشمائل**: «فليس لنا شفيع غيرك نؤمّله، ولا رجاء غير بابك نصله، فاستغفر لنا، واشفع لنا إلى ربك يا شفيع المذنبين، واسأله أن يجعلنا من عباده الصالحين».

- ذكر الشرنبلالي الحنفي (ت. ١٠٦٩هـ) في **آداب الزيارة**: «يقف عند رأسه الشريف ويقول: اللهم إنك قلت وقولك الحق: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَّلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمْ جَآءُوكَ فَٱسْتَغْفَرُواْ ٱللَّهَ وَٱسْتَغْفَرَ لَهُمُ ٱلرَّسُولُ لَوَجَدُواْ ٱللَّهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا﴾، وقد جئناك سامعين قولك، طائعين أمرك، مستشفعين بنبيك، ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان، ولا تجعل في قلوبنا غلاً للذين آمنوا، ربنا إنك رؤوف رحيم، ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار، سبحان ربنا رب العزة عما يصفون، وسلام على المرسلين، والحمد لله رب العالمين. ويدعو بما يحضره من الدعاء»[٣٥].

---

(٣١) انظر الدر المختار (٦/٣٩٦).
(٣٢) طبقات الحنفية (٢) (١/٣٥٣).
(٣٣) فتح القدير، ج٢، ص٣٣٢.
(٣٤) طبقات الحنفية (٢) (١/٣٥٣).
(٣٥) مراقي الفلاح (١/ ٢٨٥).

وفي **مراقي الفلاح** أيضاً: روى سعيد بن منصور وسمرة بن حبيب وحكم بن عمير قالوا: «إذا سوي على الميت قبره وانصرف الناس، كانوا يستحبون أن يُقال للميت عند قبره: يا فلان قل لا إله إلا الله ثلاث مرات، يا فلان قل ربي الله وديني الإسلام ونبيي محمد (ﷺ)، اللهم إني أتوسل إليك بحبيبك المصطفى أن ترحم فاقتي بالموت على الإسلام والإيمان، وأن تشفّع فينا نبيك عليه أفضل الصلاة والسلام»[٣٦].

ـ خاتمة اللغويين الحافظ مرتضى الزبيدي الحنفي (ت. ١٠٨٩هـ)، قال في خاتمة **تاج العروس** داعياً: «ولا يكلنا إلى أنفسنا فيما نعمله وننويه (بمحمد وآله) الكرام البررة».

ـ أبو الحسنات اللكنوي (ت. ١٣٠٤هـ): «متوسلاً بنبيه»[٣٧].

ـ العلامة الفقيه عبد الغني الغنيمي الحنفي (ت. ١٢٩٨هـ) صاحب **اللباب في شرح الكتاب**، قال في خاتمة كتابه **شرح العقيدة الطحاوية** داعياً: «وصلِّ وسلم على سيدنا محمد فإنه «أقرب من يُتوسل به إليك».

ـ خاتمة المحققين الشيخ ابن عابدين الحنفي، قال في مقدمة حاشيته على الدر المختار داعياً: «وإني أسأله تعالى (متوسلاً إليه بنبيه المكرم) (ﷺ)».

ـ الشيخ محمد علاء الدين ابن الشيخ ابن عابدين، قال في خاتمة تكملة حاشية والده داعياً: «كان الله له ولوالديه، وغفر له ولأولاده ولمشايخه ولمن له حق عليه (بجاه سيد الأنبياء والمرسلين).

ـ وقال العدوي الحمزاوي في **كنز المطالب**: ومن أحسن ما يقول بعد تجديد التوبة في ذلك الموقف الشريف، وتلاوة ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَّلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمْ جَآءُوكَ فَٱسْتَغْفَرُواْ ٱللَّهَ وَٱسْتَغْفَرَ لَهُمُ ٱلرَّسُولُ﴾ [النساء: ٦٤] الآية: نحن وفدك يا رسول الله وزوارك، جئناك لقضاء حقك وللتبرك بزيارتك والاستشفاع بك مما أثقل ظهورنا وأظلم قلوبنا.

---

(٣٦) مراقي الفلاح (١/ ٢١٢).

(٣٧) الرفع والتكميل ص٢٧.

ويقول: ويتوسل بهم إلى الله في بلوغ آماله، لأن هذا المكان محل مهبط الرحمات الربانية، وقد قال خير البرية عليه الصلاة وأزكى التحية: «إن لربكم في دهركم نفحات، ألا فتعرضوا لنفحات ربكم». ولا شك ولا ريب في أن هذا المكان محلّ هبوط الرحمات الإلهية، فينبغي للزائر أن يتعرض لهاتيك النفحات الإحسانية، كيف لا؟ وهم الأحبة والوسيلة العظمى إلى الله ورسوله، فجدير لمن توسل بهم أن يبلغ المنى وينال بهم الدرجات العلى، فإنهم الكرام، لا يخيب قاصدهم وهم الأحياء، ولا يرد من غير إكرام زائرهم[٣٨].

ـ أبو منصور الكرماني الحنفي: في آداب زيارة قبر النبي (ﷺ): «ويقول: إن فلاناً وفلاناً يستشفع بك يا رسول الله».

ـ في كتاب **الفتاوى الهندية** كتاب المناسك: خاتمة في زيارة قبر النبي (ﷺ)، بعد أن ذكر كيفية زيارة قبر الرسول (ﷺ) وآدابها، ذكر الأدعية التي يقولها الزائر فقال: «ثم يقف (أي الزائر) عند رأسه (ﷺ) كالأول، ويقول: اللهم إنك قلت وقولك الحق: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَّلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمْ جَآءُوكَ﴾ [النساء: ٦٤]، وقد جئناك سامعين قولك طائعين أمرك، (مستشفعين بنبيك إليك)[٣٩].

ـ أبو إسحاق الخجندي الكازروني: كان من شعره:

خافت النار إلهاً فانتحت تتشفع لائذة بالرسول[٤٠]

ـ وقال خليل أحمد سهارنبوري (ت. ١٣٤٩هـ) في كتابه **المهند على المفند** وهو من كبار علماء أحناف ديوبند بالهند، في جواب هذا السؤال: هل للرجل أن يتوسل في دعوته بالنبي والصالحين والصديقين والشهداء والأولياء؟ أجاب: «عندنا وعند مشايخنا يجوز التوسل بهم في حياتهم وبعد وفاتهم، بأن يقول: «اللّهم إني أتوسل إليك بفلان أن تجيب دعوتي وتقضي حاجتي»، كما صرح به الشاه محمد إسحاق الدهلوي والمهاجر المكي،

---

(٣٨) (٢٣٠).

(٣٩) الفتاوى الهندية (١/ ٢٦٦).

(٤٠) التحفة اللطيفة (١/ ٨٣).

ورشيد أحمد الكنكومي، انتهى. وأيد هذا الكتاب حوالى ٧٥ نفراً من علماء الأحناف الكبار في باكستان ووافقوا عليه[٤١].

ثانياً: المذهب المالكي

ـ القاضي عياض (ت. ٥٤٤هـ) في كتابه الشهير **الشفا**.

ـ القرافي المالكي (ت. ٦٨٢هـ): ذكر قصة العتبي وأقرها في **الذخيرة**[٤٢].

ـ شمس الدين أبو عبد الله محمد بن النعمان المالكي المراكشي (ت. ٦٨٣هـ)، في كتابه **مصباح الظلام في المستغيثين بخير الأنام**، قال الخالدي في **صلح الإخوان**: هو كتاب نفيس نحو عشرين كراساً، وينقل عنه كثيراً السيد نور الدين السمهودي في **وفاء الوفا**، في الجزء الثاني في باب التوسل بالنبي الطاهر.

ـ قال الشيخ ابن الحاج المالكي (ت. ٧٣٧هـ) المعروف بإنكاره للبدع في كتابه **المدخل** ما نصه: «فالتوسل به عليه الصلاة والسلام هو محل حطّ أحمال الأوزار وأثقال الذنوب والخطايا، لأن بركة شفاعته عليه الصلاة والسلام وعِظمها عند ربه لا يتعاظمها ذنب، إذ إنها أعظم من الجميع، فليستبشر من زاره، ويلجأ إلى الله تعالى بشفاعة نبيه عليه الصلاة والسلام مَن لم يزره، اللهم لا تحرمنا من شفاعته بحرمته عندك آمين يا رب العالمين، ومن اعتقد خلاف هذا فهو المحروم»[٤٣].

وقال أيضاً في **المدخل**: فإن كان الميت المُزار ممن ترجى بركته فيتوسل إلى الله تعالى به، وكذلك يتوسّل الزائر بمن يراه الميت ممن ترجى بركته إلى النبي عليه الصلاة والسلام، بل يبدأ بالتوسل إلى الله تعالى بالنبي (ﷺ)، إذ هو العمدة في التوسل والأصل في هذا كله والمشرع له، فيتوسل به (ﷺ) وبمن تبعه بإحسان إلى يوم الدين[٤٤].

---

(٤١) المهند على المفند (ص٨٦ ـ ٨٧).
(٤٢) الذخيرة (٣/ ٣٧٥ ـ ٣٧٦).
(٤٣) المدخل (١/ ٢٥٩).
(٤٤) المدخل (١/ ٢٥٤).

ـ يقول ابن خلدون (ت. ٨٠٨هـ) في **تاريخه**: «نسأله (ﷺ) من فيض فضله العميم ونتوسل إليه بجاه نبيه الكريم أن يرزقنا إيماناً دائماً وقلباً خاشعاً وعلماً نافعاً»(٤٥).

ـ أبو الطيب المكي الفاسي المالكي (ت. ٨٣٢هـ): «ونسأل الله أن يسعفه بمطلوبه بمحمد سيد المرسلين وآله، وصحبه الصفوة الأكرمين»(٤٦).

ـ أحمد زروق المالكي (ت. ٨٩٩هـ): له رد على ابن تيمية في موضوع التوسّل وهو مذكور في مقدمة شرحه على **حزب البحر** نقلاً عن **شواهد الحق**(٤٧).

ـ إبراهيم اللقاني المالكي صاحب **جوهرة التوحيد** (ت. ١٠٤١هـ) قال: «ليس للشدائد مثل التوسل به (ﷺ)»(٤٨).

ـ الإمام محمد الزرقاني المالكي (ت. ١١٢٢هـ)، قال في خاتمة **شرحه للموطأ** داعياً: «وأسألك من فضلك، متوسلاً إليك بأشرف رسلك، أن تجعله (أي شرحه للموطأ) خالصاً لوجهك».

وقال أيضاً في **شرح المواهب**: ونحو هذا في **منسك العلامة خليل**، وزاد: وليتوسل به (ﷺ)، ويسأل الله تعالى بجاهه في التوسل به، إذ هو محط جبال الأوزار وأثقال الذنوب، لأن بركة شفاعته وعِظمها عند ربّه لا يتعاظمها ذنب، ومن اعتقد خلاف ذلك فهو المحروم الذي طمس الله بصيرته، وأضلّ سريرته، ألم يسمع قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَّلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمْ جَآءُوكَ فَٱسْتَغْفَرُواْ ٱللَّهَ﴾ [النساء: ٦٤](٤٩).

ـ أبو الحسن المالكي يقول: «بمحمد وآله وصحبه»(٥٠).

ـ ابن عاشر المالكي: يقول «بجاه سيد الأنام»(٥١).

---

(٤٥) (٦/ ٤٣).

(٤٦) ذيل التقييد (١/ ٦٩).

(٤٧) ص٤٥٢.

(٤٨) خلاصة الأثر للمحبي (١/ ٨).

(٤٩) (٨/ ٣١٧).

(٥٠) كفاية الطالب (٢/ ٦٧٨).

(٥١) كتاب المرشد المعين على الضروري من علوم الدين (٢/ ٣٠٠).

ـ ابن ميارة المالكي: يقول: «نتوسل إليك بجاه أحب الخلق»[٥٢].

(٣) الخروج على عموم تراث الأمة

أعيد تأكيداً أنني من المؤيدين للرأي القائل بعدم جواز التوسل إلى الله بالرسول أو بغيره، وأن طرح هذه المسألة لا هدف له سوى بيان الأرضية التي يقف عليها القائلون بالإخراج من الملّة في موضوع التوسّل بالرسول وبغيره بعد وفاتهم، وأواصل عرض مواقف العلماء.

ثالثاً: المذهب الشافعي

ـ البيهقي (ت. ٤٥٨هـ) روى عنه ابن الجوزي في **المنتظم** من مناقب أحمد بن حرب «استجابة الدعاء إذا توسل الداعي بقبره»[٥٣].

ـ الإمام الغزالي الشافعي (ﷺ) (ت. ٥٠٥هـ) قال في **إحياء العلوم**، باب زيارة المدينة وآدابها، يقول الزائر: «اللهم قصدنا نبيك مستشفعين به إليك في ذنوبنا». وقال في آخره: «ونسألك بمنزلته عندك وحقه إليك»[٥٤].

ـ ابن عساكر الشافعي (ت. ٥٧١هـ): كتب في أربعينياته «يا محمد إني أتوجه بك إلى ربي». وذكر مناقب جعفر الصادق بقوله فيه «وبالنبي متوسلاً»، وذكر عن أحد الصالحين أن قبره «يُتبرك به»[٥٥].

ـ الإمام النووي (ت. ٦٧٦هـ) قال في **المجموع** كتاب صفة الحج، باب زيارة قبر الرسول (ﷺ): «ثم يرجع إلى موقفه الأول قُبالة وجه رسول الله (ﷺ) (ويتوسل به) في حق نفسه ويستشفع به إلى ربه سبحانه وتعالى»[٥٦].

واعتمد ـ أي الإمام النووي ـ استحباب التوسّل في مصنّفاته، كما في **حاشية الإيضاح على المناسك** له[٥٧] وفي **الأذكار**[٥٨].

---

(٥٢) كتاب الدر الثمين والمورد المعين (٢/ ٣٠٢).

(٥٣) المنتظم (١١/ ٢١١).

(٥٤) إحياء العلوم (١/ ٣٦٠).

(٥٥) تاريخ دمشق (٦/ ٤٤٣).

(٥٦) المجموع (٨/ ٢٧٤).

(٥٧) ص٤٥٠ و٤٩٨.

(٥٨) (٣٠٧) من طبعة دار الفكر، في كتاب أذكار الحج، وص١٨٤ من طبعة المكتبة العلمية.

- المحب الطبري الشافعي (ت. ٦٩٤هـ): «بمحمد وآله وصحبه»[٥٩].

- ابن الرفعة الشافعي (ت. ٧١٦هـ): له رد على ابن تيمية في هذا الموضوع وغيره.

- عماد الدين بن العطار (ت. ٧٢٤هـ) تلميذ النووي قال: «وأمرنا بسؤال الوسيلة والسؤال بجاهه»[٦٠]. عن **مواهب الجليل** (٢/ ٥٤٤).

- ابن الزملكاني الشافعي (ت. ٧٢٧هـ): «يا صاحب الجاه» وقد ناظر الإمام ابن تيمية.

- تقي الدين أبو الفتح السبكي (ت. ٧٤٤هـ) من أقواله:

(وارغبْ إليه بالنبي المصطفى   في كشف ضرك علَّ يأسو ما انجرح
تالله ما يرجو نداه مُخْلِصٌ   لسؤاله إلا تهلل وانشرح
فهو النبي الهاشمي ومن له   جاه علا وعلو قدر قد رجح)[٦١]

- قال الفقيه علي السبكي (ت. ٧٥٦هـ) في كتابه **شفاء السقام** ما نصّه: «اعلم أنه يجوز ويحسن التوسل والاستعانة والتشفع بالنبي (ﷺ) إلى ربه (ﷻ)، وجواز ذلك وحُسْنُه من الأمور المعلومة لكل ذي دين، المعروفة من فعل الأنبياء والمرسلين، وسِيَرِ السلف الصالحين والعلماء والعوام من المسلمين، ولم يُنكر أحد ذلك من أهل الأديان، ولا سُمِع به في زمن من الأزمان، حتى جاء ابن تيمية فتكلّم في ذلك بكلام يلبّس فيه على الضعفاء الأغمار، وابتدع ما لم يُسبق إليه في سائر الأعصار»[٦٢].

- عبد الله بن أسعد المازني الشافعي (ت. ٧٦٧هـ) له كتاب **مصباح الظلام في المستغيثين بخير الأنام**.

- العفيف اليافعي الشافعي (ت. ٧٦٨هـ): «وبرسوله»[٦٣].

(٥٩) **ذخائر العقبى في مناقب ذوي القربى** (١/ ٢٦١).
(٦٠) ص٤٥٠ و٤٩٨.
(٦١) نقلاً عن **طبقات الشافعية الكبرى** (٩/ ١٨١).
(٦٢) **شفاء السقام** (١٧٥).
(٦٣) **مرآة الجنان** (٤/ ٣٦٢).

ـ ابن كثير (ت. ٧٧٤هـ) في **البداية والنهاية** في أحداث عام ٦٥٤، وفيها ذكر النار التي خرجت من أرض الحجاز، يقول: هذه النار في أرض ذات حَجَر لا شجر فيها ولا نبت، وهي تأكل بعضها بعضاً إن لم تجد ما تأكله، وهي تحرق الحجارة وتذيبها، حتى تعود كالطين المبلول، ثم يضربه الهواء حتى يعود كخبث الحديد الذي يخرج من الكير، فالله يجعلها عبرة للمسلمين ورحمة للعالمين، (بمحمد وآله الطاهرين)(٦٤).

ـ سعد الدين التفتازاني الشافعي (ت. ٧٩١هـ): «ولهذا يُنتَفع بزيارة القبور، والاستعانة بمنفوس الأخيار من الأموات»(٦٥).

ـ ابن الملقن (ت. ٨٠٤هـ): «بمحمد وآله»(٦٦).

ـ تقي الدين الحصني (ت. ٨٢٩هـ) له كتاب **الرد على من شبه وتمرد**، ردّ فيه على مانعي التوسل.

ـ شمس الدين الرملي (ت. ٨٩٤هـ) الملقّب بالشافعي الصغير، قال في مقدمة كتابه **غاية البيان في شرح زُبَد ابن رسلان** داعياً: «والله أسأل، وبنبيه أتوسّل، أن يجعله (أي عمله في هذا الكتاب) خالصاً لوجهه الكريم».

ـ الحافظ السخاوي (ت. ٩٠٢هـ)، قال في خاتمة **شرح ألفية العراقي** في الحديث: «سيدنا محمد سيد الأنام كلهم، ووسيلتنا وسندنا وذخرنا في الشدائد والنوازل (ﷺ)»(٦٧).

ـ ويقول السيوطي (ت. ٩١١هـ) في **تاريخ الخلفاء**: «وأسأل الله تعالى أن يقبضنا إلى رحمته قبل وقوع فتنة المائة التاسعة!! بجاه محمد (صلى الله عليه) وسلم وصحبه أجمعين آمين». وهذا بعد أن سرد فتنة كل قرن(٦٨).

وفي **الإتقان** له أيضاً: «بمحمد وآله»(٦٩).

---

(٦٤) البداية والنهاية (١٣/ ١٩٢).

(٦٥) شرح المقاصد (٢/ ٣٣).

(٦٦) خلاصة البدر المنير (١/ ٥).

(٦٧) شرح ألفية العراقي في الحديث (٤/ ٤١٠).

(٦٨) تاريخ الخلفاء (١/ ٤٥٢).

(٦٩) (٢/ ٥٠٢).

وفي آخر كتابه **الدرر المنتثرة** قال: «علقه مؤلفه عفا الله عنه في يوم السبت خامس رجب سنة ثمانين وثمانمائة أحسن الله عقباها بمحمد وآله آمين».

ـ زكريا الأنصاري (ت. ٩١٩هـ) الشهير بشيخ الإسلام: يقول في كتاب **فتح الوهاب**: «ويتوسل به في حق نفسه، ويستشفع به إلى ربه»[٧٠].

ـ قال القسطلاني (ت. ٩٢٣هـ) في **المواهب اللدنية**: وينبغي للزائر له عليه الصلاة والسلام أن يُكثر من الدعاء والتضرع والاستغاثة والتشفع والتوسل به، فجدير بمن استشفع بالنبي عليه الصلاة والسلام أن يشفّعه الله فيه. قال: وإن الاستغاثة هي طلب الغوث، فالمستغيث يطلب من المُستغَاث به إغاثته، أن يحصل له الغوث، فلا فرق بين أن يُعبِّر بلفظ الاستغاثة، أو التوسل، أو التشفع، أو التوجه، أو التجوّه، لأنهما من الجاه والوجاهة، ومعناهما علو القدر والمنزلة، وقد يتوسّل بصاحب الجاه إلى من هو أعلى منه. قال: ثم إن كلاً من الاستغاثة، والتوسل والتشفع، والتوجه بالنبي (كما ذكره في تحقيق **مصباح الظلام**) واقعٌ في كل حال، النصرة قبل خلقه وبعد خلقه، في مدة حياته في الدنيا وبعد موته في البرزخ، وبعد البعث في عرصات القيامة. ثم فصّل ما وقع من التوسل والاستشفاع به (ﷺ) في الحالات المذكورة[٧١].

ـ الشيخ ابن حجر الهيتمي الشافعي (ت. ٩٧٣هـ)، قال في خاتمة كتابه **تحفة الزوار إلى قبر المختار** داعياً: «ختم الله لنا ولمن رأى في هذا الكتاب بالسعادة والخير، ورفعنا وإياهم في الجنة إلى المقام الأسنى بجاه سيد الأولين والآخرين». وفي حاشيته على **الإيضاح** وكتابه **الجوهر المنظم في زيارة القبر النبوي**.

ـ وقال الخطيب الشربيني (ت. ٩٧٧هـ) في **مغني المحتاج**، خاتمة: «سُئل الشيخ عز الدين: هل يُكره أن يُسأل الله بعظيم من خلقه كالنبي والملك والولي؟ فأجاب بأنه جاء عن النبي (ﷺ) أنه علّم بعض الناس:

---

(٧٠) **فتح الوهاب** (١/ ٢٥٧).

(٧١) **المواهب اللدنية** (٨/ ٣٠٨).

اللهم إني أقسم عليك بنبيك محمد نبي الرحمة... إلخ، فإن صح فينبغي أن يكون مقصوراً عليه (عليه الصلاة والسلام)، لأنه سيد ولد آدم، ولا يُقسم على الله بغيره من الأنبياء والملائكة لأنهم ليسوا في درجته، ويكون هذا من خواصه». والمشهور أنه لا يكره شيء من ذلك(٧٢).

ويقول في آخره: وهذا آخر ما يسّره الله تعالى من **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، فدونك مؤلفاً كأنه سبيكة عسجد، أو درّ منضد، محرراً لدلائل هذا الفن، مظهراً لدقائق استعملنا الفكر فيها إذا الليل جنّ، فإن ظفرت بفائدة فادع بالتجاوز والمغفرة، أو بزلّة قلم أو لسان فافتح لها باب التجاوز والمعذرة، فلا بدّ من عيب، فإن تجدنه فسامح، وكن بالستر أعظم مفضّل، فمن ذا الذي ما ساء قط، ومن له المحاسن قد تمت سوى خير مرسل، فأسأل الله الكريم الذي به الضرّ والنفع، ومنه الإعطاء والمنع، أن يجعله لوجهه خالصاً، وأن يتداركني بألطافه إذا الظلّ أضحى في القيامة خالصاً، وأن يُخفف عني كل تعب ومؤونة، وأن يُمدني بحسن المعونة، وأن يرحم ضعفي كما علمه، وأن يحشرني في زمرة من رحمه، أنا ووالدي وأولادي وأقاربي ومشايخي وأحبابي وجميع المسلمين بمحمد وآله وصحابته أجمعين.

ـ وأضاف الشرواني (ت. ١٣١٠هـ) في **حواشيه**: بعد ذكر كلام الشيخ عز الدين ما نصه: فإن قلت هذا قد يعارض ما في **البهجة وشرحها** لشيخ الإسلام، والأفضل استسقاؤهم بالأتقياء لأن دعاءهم أرجى للإجابة...إلخ. قلت: لا تعارض، لجواز أن ما ذكره العز مفروض في ما لو سأل بذلك على صورة الأزلام، كما يؤخذ من قوله: اللهم إني أقسم عليك...إلخ. وما في **البهجة وشرحها** محصور بما إذا ورد على صورة الاستشفاع والسؤال، مثل أسألك ببركة فلان، أو بحرمته أو نحو ذلك. انتهى. ويقول أيضاً: «بجاه محمد سيد الأنام» **حواشي الشرواني**(٧٣).

ـ المحدّث إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي الشافعي (ت. ١١٦٢هـ) قال في كتابه **كشف الخفاء ومزيل الإلباس** داعياً: «وَضعَ الله عنا

---

(٧٢) مغني المحتاج (١/ ١٨٤).

(٧٣) حواشي الشرواني (٦/ ٣٨١).

سيئات أعمالنا بإفضاله الجاري، وختمها بالصالحات بجاه محمد (ﷺ) سيد السادات»[٧٤].

ـ ومما جاء في **كشف الخفاء** للعجلوني: ومما يناسب إيراده هنا ما نُسب إلى بعضهم:

قرب الرحيل إلى ديار الآخرة ... فاجعل إلهي خير عمري آخره
فلئن رحمت فأنت أكرم راحم ... وبحار جودك يا إلهي زاخرة
آنس مبيتي في القبور ووحدتي ... وارحم عظامي حين تبقى ناخرة
فأنا المسكين الذي أيامه ... ولّت بأوزار غدت متواترة
يا ربّ فارحمني بجاه المصطفى ... كنز الوجود وذي الهبات الباهرة
وبخير خلقك لم أزل متوسلاً ... ذي المعجزات وذي الهبات الفاخرة»

ـ العزامي الشافعي القضاعي: في **فرقان القرآن** المطبوع مع **الأسماء والصفات** للبيهقي[٧٥].

ـ السيد البكري الدمياطي (ت. ١٣١٠هـ): «بجاه سيدنا محمد» **إعانة الطالبين**[٧٦].

ـ جاء في **إعانة الطالبين** في ذاكرة القصد من الصلاة على النبي (ﷺ): «بل يقصد أنه مفتقر له عليه الصلاة والسلام، وأنه يتوسّل به إلى ربه في نيل مطلوبه، لأنه الواسطة العظمى في إيصال النعم إلينا»[٧٧].

ـ البجيرمي: «مع أنه أعظم وسيلة حياً وميتاً» **حاشية البجيرمي**.

ـ وقال العز بن عبد السلام: «ينبغي كون هذا مقصوراً على النبي (ﷺ)، لأنه سيد ولد آدم، وأن لا يُقسم على الله بغيره من الأنبياء والملائكة والأولياء، لأنهم ليسوا في درجته، وأن يكون مما خُصّ به تنبيهاً على علو رتبته».

---

(٧٤) «كشف الخفاء ومزيل الإلباس» (٢/ ٤١٩).
(٧٥) ص (١٤٠).
(٧٦) **إعانة الطالبين** (٤/ ٣٤٤).
(٧٧) **إعانة الطالبين** (١/ ١٧١).

ـ عبد الرؤوف المناوي في كثير من المواضع.

رابعاً: المذهب الحنبلي

ـ قال برهان الدين بن مفلح (ت. ٨٠٣هـ) في **المبدع**: «قال أحمد في منسكه الذي كتبه للمروذي: إنه يتوسل بالنبي (ﷺ) في دعائه، وجزم به في **المستوعب** وغيره»[٧٨].

ـ وقريب منه ما في **الإقناع** للعلامة الحجاوي **والفروع** لشمس الدين ابن مفلح (ت. ٧٦٣هـ)[٧٩].

ـ **الإنصاف** للمرداوي (ت. ٨٨٥هـ) في كتاب صلاة الاستسقاء: «ومنها (أي من الفوائد) يجوز التوسل بالرجل الصالح على الصحيح من المذهب، وقيل: يُستحب، قال الإمام أحمد للمروذي: يَتَوسل بالنبي (ﷺ) في دعائه، وجزم به في **المستوعب** وغيره»[٨٠].

ـ قال الإمام علي بن عقيل، الذي هو أحد أركان الحنابلة، المتوفى سنة ٥٠٣هـ في كتابه **التذكرة**: «ويُستحب له قدوم مدينة الرسول صلوات الله وسلامه عليه، فيأتي مسجده فيقول عند دخوله: بسم الله، اللهم صلِّ على محمد وآل محمد، وافتح لي أبواب رحمتك. اللهم إني أتوجه إليك بنبيك (ﷺ)، نبي الرحمة، يا رسول الله إني أتوجه بك إلى ربي ليغفر لي ذنوبي، اللهم إني أسألك بحقه أن تغفر لي ذنوبي»[٨١].

ـ الحافظ ابن الجوزي المتوفّى (٥٩٧هـ)، في كتاب **الوفا في فضائل المصطفى**، جعل فيه بابين في المقام: باب التوسل بالنبي، وباب الاستشفاء بقبره. ويقول ابن الجوزي: «بحق النبي»[٨٢].

ـ وقال أبو عبد الله محمد بن الحسين السامري الحنبلي (ت. ٦١٦هـ) في **المستوعب**: «باب زيارة قبر النبي (ﷺ)»، وذكر آداب الزيارة، وقال:

---

(٧٨) المبدع (٢/ ٢٠٤).

(٧٩) الإقناع (١/ ٢٠٨) والفروع (٢/ ١٥٩).

(٨٠) الإنصاف (٢/ ٤٥٦).

(٨١) التذكرة، وهو مخطوط في ظاهرية دمشق.

(٨٢) زاد المسير (٤/ ٢٥٣).

«ثم يأتي حائط القبر، فيقف ناحيته، ويجعل القبر تلقاء وجهه، والقبلة خلف ظهره، والمنبر عن يساره، وذكر كيفية السلام والدعاء، منه: اللهم إنك قلت في كتابك لنبيك مستغفراً، فأسألك أن توجب لي المغفرة كما أوجبتها لمن أتاه في حياته، اللهم إني أتوجه إليك بنبيك (ﷺ)» وذكر دعاءً طويلاً. وذكر من آداب الزيارة: «يا محمد إني أتوجه بك إلى ربي» **شفاء الأسقام**.

- قال ابن قدامة (ت. ٦٢٠هـ) في **المغني** بعد أن نقل قصة العتبي مع الأعرابي: «ويُستحب لمن دخل المسجد أن يقدم رجله اليمنى (. . .) ثم تأتي القبر فتقول (. . .) وقد أتيتك مستغفراً من ذنبي، مستشفعاً بك إلى ربي» ومثله في **الشرح الكبير**(٨٣).

- وهناك بديعية للشيخ عز الدين الموصلي «علي بن الحسين بن علي الحنبلي» نزيل دمشق المتوفى سنة ٧٨٩هـ، ثم شرحها وسماها **التوصل بالبديع إلى التوسل بالشفيع**.

- في كتاب **كشاف القناع** لمنصور بن يونس البيهوتي الحنبلي المتوفى سنة ١٠٥١هـ: «وقال السامري وصاحب **التلخيص**: لا بأس بالتوسل للاستسقاء بالشيوخ والعلماء المتقين». وقال في **المذهب**: «يجوز أن يُستشفع إلى الله برجل صالح». وقيل للمروذي: «إنه يتوسل بالنبي في دعائه، وجزم به في **المستوعب** وغيره، ثم قال: قال إبراهيم الحربي: الدعاء عند قبر معروف الكرخي الترياق المجرب»(٨٤).

- ابن عماد الحنبلي (ت. ١٠٨٩هـ) في ترجمة السيد أحمد البخاري «وقبره يُزار ويتبرّك به» **شذرات الذهب** وجمل كثيرة غيرها(٨٥).

- عبد القادر الجيلاني: «يا رسول الله إني أتوجه بك إلى ربي ليغفر لي» مروية في **شواهد الحق** للنبهاني ص٩٨.

---

(٨٣) سبق.

(٨٤) كشاف القناع (٢/ ٦٨).

(٨٥) شذرات الذهب (١٠/ ١٥٢).

سليمان الدويش:

الأخ الفاضل سعيد الكثيري أمد الله في عمره على طاعته ووفقه لمرضاته:

كم كنت أتمنى أن تقرأ كلامي قبل أن ترد عليه وأن تسألني عن الشيء الذي يعزُّ عليك فهمه.

ذكرتَ في معرض ردك أنني وقعتُ في أخطاء منهجية، وأنا أقول: ومن منا لا يخطئ؟ وأسأل الله أن يغفر لي ولك ما نقع فيه من زلل.

ثم ذكرت من الأخطاء المنهجية: الاستدلال بالآيات أو الأحاديث التي أشارت إلى معايير ومقاييس الحساب الأخروي.

ولو تأملت مرادي منه لما تسرعت بالحكم عليَّ - عفا الله عنك ورحمك - فقد كان ذكري لها في مقابل ذكرك لمن وقع منه الشرك وهو يصلي ويصوم ويحج ويتصدق ويجتنب الفواحش، وأردت من ذكر من ذكرت أن أخبرك أن هذه الأعمال قد تحبط كلها مع الشرك الأكبر، كما أنّ توحيد من مات ولم يسجد لله سجدة أدخله الجنة على الرغم مما كان عليه قبله، والقصد من هذا بيان أن العبادات كلها وترك الفواحش جميعها ما لم تقترن بالتوحيد الخالص فلن تنفع صاحبها عند الله. وليس في هذا توسّع في التكفير ولا حكم بقياس مختلف كما فهمته وإنما هو رد على شبهة أثرتها أن أولئك الذين يدعون غير الله يختلفون عمن يعبد الأصنام ويدعوها من دون الله كون عبدة الأصنام لا يصلون ولا يحجون.

كذلك ما فهمته عنّي في آية الاستهزاء فأنا أردت من إيرادها أن أبيّن لك أنّ هؤلاء كفروا بكلمة على الرغم من صلاتهم وحجّهم وجهادهم، في وقت كنت تنافح فيه عمن يدعو غير الله ويسأله ما لا يقدر عليه إلا الله وترى أنه يختلف عمن يدعو العزى أو مناة أو غيرها لأن أولئك يصلون وهؤلاء لا يصلون فهم لا يستوون.

وما دمت يا أخي الفاضل قد أقررت بكفر من قالوا هذه الكلمة على الرغم من أنهم يقسمون أنهم إنما قالوها ليقطعوا بها الطريق فكيف تتردد بمن يجعل مع الله نداً يدعوه من دونه ويسأله حاجته التي لا يقدر عليها إلا الله.

أخي الفاضل:

ذكرت أن الخطأ الثاني عندي: هو عدم التفريق بين وجود الأقوال والأفعال الكفرية وبين الإخراج من الملة.

وأنا أقول: أين تجد هذا في كلامي؟ هل أخذته من استشهادي بكفر من قال بخلق القرآن؟

فإن كان الأمر كذلك، فهذا سوء فهم منك لمرادي، فقد ذكرت مسألة خلق القرآن وكفر من قال بها لبيان أنه قد يكفر الواحد بكلمة أو اعتقاد وإن كان من أهل الصيام والصلاة، وكان استشهادي بها رداً على احتجاجك بأن من يدعون غير الله من مشركي زماننا ـ كالرافضة وغيرهم من القبوريين ـ يصلون ويحجون ويتصدقون، فكنت أشير إلى أن هؤلاء القائلين بخلق القرآن كانوا من العلماء في أزمانهم، ومع هذا أفتى الأئمة بكفر من قال بخلق القرآن، ولم يقولوا: إن كان يصلي ويصوم ويتصدق ويحج ولا يزني ولا يسرق فهذه شبهة تمنع من كفره.

أخي الفاضل:

ذكرت أن الخطأ الثالث عندي: هو الإصرار على القياس الخاطئ والمقارنة بأحوال وأوضاع مشركي مكة واليهود والنصارى. وهذه الخطأ ينبع من اجتزاء شركيات المسلمين والنظر إليها بمعزل عن سائر أقوالهم وأعمالهم.

وأنا أقول: يا أخي الفاضل أنت تسميه قياساً خاطئاً ثمّ تقول (شركيات المسلمين) فهل هذا موافقة منك لي بأن فعلهم شرك؟ قد تقول: نعم هو شرك ولكنه غير مخرج من الملة، وأنا أجيبك بأنّني أراه شركاً مخرجاً من الملة، وما دام هذا حكمي عليه فلا أرى فارقاً بين من فعله من المتسمين بالإسلام وبين من فعله من غيرهم، ووجود الشرك فيهم لا يشفع له ما كان منهم من أقوال وأفعال موافقة حتى يخلصوا الدين كل الدين لله تعالى.

وكيف تعتبره خطأً أصولياً ومنهجياً وأنا لا أرى فارقاً بين المشرك من هؤلاء ولا المشرك من أولئك ـ لأن الله تعالى أمر الجميع بالتوحيد الخالص ـ وبين أن من أشرك فقد حبط عمله، وهذا حكم عام لم يستثن الله تعالى منه

من أشرك وهو يصلي، أو من أشرك وهو لا يزني، أو من أشرك وهو يحج، أو غير ذلك، بل لقد ذكر الله تعالى لمن أشرك أعمالاً لكنها لا تنفعه وستكون هباءاً منثوراً، طالما أنه لم يحقّق التوحيد الخالص لله تعالى.

أخي الفاضل:

ذكرتَ أن الخطأ الرابع عندي: طرح حجج تخالف أهم شعارات مدرسة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، مثل الاحتجاج ببعض الآيات التي ذكرتها، وأنك تقبل الاحتجاج بهذه الآيات لو كان الشيخ وأتباعه يرون أن الأمة قد استفحل لديها الخروج من الملّة منذ القرن الرابع تقريباً، ويرون كفر العلماء الذين لم يكفروا هؤلاء المشركين.

وأنا أقول: هذا تكلف منك غير مقبول، وافتعال لأزمة غير موجودة، ويكفيك أن تعلم أنّ ما ذكرته هو عين ما يقوله الشيخ المجدّد محمد بن عبد الوهاب (رَحِمَهُ ٱللَّهُ)، وقد كنت أتمنى أن تبتعد عن الخوض في الشيخ المجدد (رَحِمَهُ ٱللَّهُ) والنيل منه، أو محاولة إظهار نفسك نداً له ولمدرسته، فما حالي وحالك عند الشيخ المجدّد (رَحِمَهُ ٱللَّهُ) إلا كما قال الأول:

يقولون هذا عندنا غير جائز ... ومن أنتمُ حتى يكون لكم عند

أخي الفاضل:

وأما قولك: إن أتباع مدرسة الشيخ لا يقولون بهذا، ولكن الحقيقة أن هذا هو ما يلزم من مقولاتهم= ففيه مغالطة متعمدة وتشويه مقصود، فالمطّلع على كلام الشيخ (رَحِمَهُ ٱللَّهُ) وأئمة الدعوة من بعده يعرف أنهم يؤصلون كلامهم بالدليل ويبنونه بالحجة، فرحمهم الله ونفعنا بعلمهم وجزاهم خيراً بما قدّموا للمسلمين.

أما رأيك في دعاء غير الله من المخلوقين في ما لا يقدر عليه إلا الله تعالى بأنه يرجع إلى حال فاعله، وأنك ترى أن الذين يدعون لا يعتقدون في من يدعونهم القدرة، وإنما هم يتوسلون بهم إلى الله مع اعتقاد أن النفع والضر بيد الله وحده= فهذا ليس بجواب على سؤالي في صلب الموضوع، لأن الواقع والدلائل والحقائق كلها تشهد ضدّه وتكذبه.

وكيف نتصور هذا منهم ونحن نرى من سادتهم بله العامة ما تنهدُّ له

الجبال من الاستغاثات التي لا تليق إلا بالواحد الأحد الفرد الصمد سبحانه، ولا يقدر عليها غيره جلّ في علاه.

أتمنّى منك أن تراجع رسالة قيّمة لشيخ الإسلام ابن تيمية (رحمه الله) بعنوان: **قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة**، ففيها من البيان لشبهات المبطلين وتفنيدها ما يقيم الحجة ويبين بحول الله المحجّة.

سعيد الكثيري:

الخروج على عموم تراث الأمة (٥)

نواصل عرض أقوال العلماء الذين أجازوا التوسل إلى الله بالرسول (ﷺ) وبغيره بعد وفاتهم، وهذا يا أخي سليمان شركٌ مخرجٌ من الملة بموجب آراء الشيخ محمد بن عبد الوهاب (رحمه الله). وأعظم أسباب الإخراج من الملة ورفع راية الجهاد ـ الجهاد وليس القتال ـ ضد أهالي نجد والحجاز وعسير والأحساء لأول مرة في التاريخ منذ عهد الخوارج هو التوسل إلى الله عبر الوسطاء (النبي أو غيره) وتشبيه ذلك بأحوال مشركي قريش.

سأواصل عرض الاستشهادات وسأعود لمناقشة أية مداخلات قد تطرح في هذا السياق.

المفسرون:

ـ الثعالبي: «بجاه عين الرحمة»[٨٦].

ـ القرطبي: «بحق محمد وآله»[٨٧].

ـ الألوسي: «بحرمة سيد الثقلين»[٨٨] ويقول تحت قول الله تعالى: ﴿وَٱبۡتَغُوٓاْ إِلَيۡهِ ٱلۡوَسِيلَةَ﴾ [المائدة: ٣٥] إن التوسل بالنبي (ﷺ) جائز بل مندوب. وأيضاً فقال: ويحسن التوسل والاستغاثة بالنبي (ﷺ) إلى ربه ولم ينكر ذلك أحد من السلف والخلف.

---

(٨٦) شذرات الذهب (١٠/ ١٥٢).

(٨٧) الجامع لأحكام القرآن (٨/ ٢٤٠).

(٨٨) روح المعاني (١/ ٨٢).

ـ الرازي في تفسيره، وفي **المطالب العالية** ذكر التوسل بالموتى في عدة مواضع.

اللغويون:

ـ ابن منظور: «إنا نرغب إلى الله (ﷻ) ونتضرع إليه في نصرة ملته وإعزاز أُمَّته وإظهار شريعته، وأَن يُبْقِي لهم هِبَة تأويل هذا المنام، وأن يعيد عليهم بقوّته ما عدا عليه الكفَّار للإسلام بمحمد وآله ـ عليهم الصلاة والسلام»[89].

ـ الهوريني: «بجاه النبي» **اصطلاحات القاموس على كتاب ترتيب القاموس المحيط**.

ـ الأصفهاني: «نسألك بحق الله وبحق رسوله»[90].

ـ الأبشيهي: «سألتك بحق محمد»[91].

ـ ابن حجة الحموي: «بمحمد وآله»[92].

ـ القلقشندي: «بمحمد وآله»[93].

ـ النابغة الجعدي روى عنه ابن عبد البر شعراً فيه توسل.

ـ المقري التلمساني: «بجاه نبينا»[94].

ـ البوصيري شرف الدين في **البردة**.

ـ الصرصري له أبيات مذكورة في كتاب **شواهد الحق** للنبهاني[95].

---

(٨٩) لسان العرب (١١/ ٧).

(٩٠) الأغاني (١٠/ ٣٧٥).

(٩١) المستطرف (٢/ ٥٠٨) وله قصيدة طويلة (١/ ٤٩١ ـ ٤٩٢) فيها كثير من التوسل.

(٩٢) خزانة الأدب (١/ ٢٧٧).

(٩٣) صبح الأعشى (١١/ ٣٠٢).

(٩٤) نفح الطيب (١/ ٣٢).

(٩٥) شواهد الحق، ص٣٦٠.

المؤرخون:

- ابن خلكان: «بمحمد النبي وصحبه وذويه»[٩٦].
- ابن الأثير: «بمحمد وآله»[٩٧].
- طاشكبري زاده «بحرمة نبيك»[٩٨].
- ياقوت الحموي: «وبحق محمد وآله»[٩٩].
- ابن تغربردي: «بمحمد وآله»[١٠٠].
- العيدروسي: «إني أتوسل بالمصطفى»[١٠١].
- ابن العديم: «ببركة سيد المرسلين وأهل بيته»[١٠٢].
- البصروي: «بمحمد وصحبه»[١٠٣].
- ابن جبير: «بحرمة الكريم وبلد الكريم»[١٠٤].
- ناصر خسرو: «بحق محمد وآله الطاهرين»[١٠٥].
- نظام الملك الطوسي: «بحق محمد وآله»[١٠٦].
- البريهي: «بمحمد وآله آمين»[١٠٧].
- الجبرتي: «ويتوسل إليه في ذلك بمحمد (ﷺ)»[١٠٨].

---

(٩٦) وفيات الأعيان (٦/ ١٣٢).
(٩٧) الكامل (١/ ٤٣٣).
(٩٨) الشقائق النعمانية (١/ ٢٣٣).
(٩٩) معجم البلدان (٥/ ٨٧).
(١٠٠) النجوم الزاهرة (١١/ ١٠٣).
(١٠١) النور السافر (١/ ١٥).
(١٠٢) بغية الطلب في تاريخ حلب (٧/ ٣٢٤٢).
(١٠٣) تاريخ البصروي (١/ ١٥٧).
(١٠٤) رحلة ابن جبير (١/ ٩).
(١٠٥) سفر نامه (١/ ٦٠).
(١٠٦) سيات نامه (١/ ٤٤).
(١٠٧) طبقات صلحاء اليمن (١/ ٢٤٨).
(١٠٨) عجائب الآثار (١/ ٣٤٤).

- الواقدي: «فادع الله وأتوسل إليه بمحمد»[١٠٩].

- أبو العباس الناصري: «بجاه جده الرسول»[١١٠].

- عبد الرحمن بن خلدون في شعره: «فبفضل جاهك».

- الصالحي الشامي جمع أبواب التوسل بالنبي في كتابه **سبل الهدى والرشاد في سير خير العباد**.

- حاجي خليفة: «بحرمة أمين وحيه»[١١١].

- المرادي: «فنتوجه اللهم إليك به (ﷺ) إذ هو الوسيلة العظمى»[١١٢].

متفرقات:

- العالم الفيومي، قال في خاتمة كتابه **المصباح المنير** داعياً: «ونسأل الله حسن العاقبة في الدنيا والآخرة وأن ينفع به طالبه والناظر فيه وأن يعاملنا بما هو أهله (بمحمد وآله) الأطهار وأصحابه الأبرار».

- محمد بن علي الشوكاني، له كلمة في جواز التوسل بالأنبياء وغيرهم من الصالحين ردّ فيها على من منعه وفند إيراداته، فقال (رحمه الله) في كتابه **الدر النضيد في إخلاص كلمة التوحيد** ما نصه: «أما التوسل إلى الله (تعالى) بأحد من خلقه في مطلب يطلبه العبد من ربه، فقد قال الشيخ عز الدين بن عبد السلام: إنه لا يجوز التوسل إلى الله تعالى إلا بالنبي (ﷺ) إن صحّ الحديث فيه. ولعله يشير إلى الحديث الذي أخرجه النسائي في **سننه**، والترمذي وصحّحه، وابن ماجه، وغيرهم، أن أعمى أتى النبي... وعندي أنه لا وجه لتخصيص جواز التوسل بالنبي (ﷺ) كما زعمه الشيخ عز الدين بن عبد السلام لأمرين: **الأول**، ما عرَّفناك به من إجماع الصحابة رضي الله تعالى عنهم. **والثاني**: أنّ التوسل إلى الله بأهل الفضل والعلم هو في التحقيق توسّل بأعمالهم الصالحة ومزاياهم الفاضلة؛ إذ لا يكون فاضلاً

---

(١٠٩) فتوح الشام (٢/ ٩١).

(١١٠) الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى (٣/ ٢٩).

(١١١) كشف الظنون (٢/ ٢٠٥٦).

(١١٢) سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر (١/ ٢).

إلا بأعماله، فإذا قال القائل: «اللهم إني أتوسل إليك بالعالم الفلاني فهو باعتبار ما قام به من العلم». وقد ثبت في **الصحيحين** وغيرهما أن النبي (ﷺ) حكى عن الثلاثة الذين انطبقت عليهم الصخرة أن كل واحد منهم توسل... فلو كان التوسل بالأعمال الفاضلة غير جائز، أو كان شركاً كما زعمه المتشددون في هذا الباب كابن عبد السلام ومن قال بقوله من أتباعه لم تحصل الإجابة لهم ولا سكت النبي (ﷺ) عن إنكار ما فعلوه بعد حكايته عنهم!! وبهذا تعلم أن ما يورده المانعون من التوسل بالأنبياء والصلحاء من نحو قوله تعالى: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزمر: ٣]، ونحو قوله تعالى: ﴿فَلَا تَدْعُوا۟ مَعَ ٱللَّهِ أَحَدًا﴾ [الجن: ١٨]، ونحو قوله تعالى: ﴿لَهُۥ دَعْوَةُ ٱلْحَقِّ ۖ وَٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُم بِشَىْءٍ﴾ [الرعد: ١٤] ليس بوارد، بل هو من الاستدلال على محل النزاع بما هو أجنبي عنه... وهكذا الاستدلال على منع التوسل بقوله (ﷺ) لما نزل قوله تعالى: ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ﴾ [الشعراء: ٢١٤]: «يا فلان ابن فلان لا أملك لك من الله شيئاً، يا فلانة بنت فلان لا أملك لك من الله شيئاً»، فإن هذا ليس فيها إلا التصريح بأنه (ﷺ) لا يستطيع نفع من أراد الله ضره ولا ضر من أراد الله تعالى نفعه، وأنه لا يملك لأحد من قرابته فضلاً عن غيرهم شيئاً من الله. وهذا معلوم لكل مسلم، وليس فيه أنه لا يتوسل به إلى الله، فإن ذلك هو طلب الأمر ممن له الأمر والنهي، وإنما أراد الطالب أن يقدم بين يدي طلبه ما يكون سبباً للإجابة ممن هو المنفرد بالعطاء والمنع وهو مالك يوم الدين». انتهى كلام الشوكاني (رَحِمَهُ ٱللَّهُ).

ـ وقال الآلوسي: «أنا لا أرى بأساً في التوسل إلى الله تعالى بجاه النبي (ﷺ) عند الله تعالى حياً وميتاً، ويراد بالجاه معنى يرجع إلى صفة من صفاته تعالى مثل أن يراد به المحبة التامة المستدعية عدم رده وقبول شفاعته، فيكون معنى قول القائل: إلهي أتوسل إليك بجاه نبيك صلى الله تعالى عليه وسلم أن تقضي لي حاجتي، إلٰهي اجعل محبتك له وسيلة في قضاء حاجتي. ولا فرق بين هذا وقولك: إلهي أتوسل إليك برحمتك أن تفعل كذا؛ إذ معناه أيضاً: إلهي اجعل رحمتك وسيلة في فعل كذا». انتهى من **جلاء العينين**(١١٣)

ـ **موافقة العقول في التوسل بالرسول** للشيخ الإمام نبيه الدين أبي عبد الله

(١١٣) جلاء العينين، ص٥٧٢.

محمد بن سعيد المهدي المراكشي، المتوفّى سنة ١٠٩٠هـ، وهو مختصر في فضائل النبي عليه الصلاة والسلام.

ـ ويقول صديق حسن القنوجي (ت. ١٣٠٧هـ) في **أبجد العلوم**: «وأتوسل إلى الله تعالى بخاتم أنبيائه عليه أفضل الصلاة والسلام أن يرزقني وإياهم وجميع المسلمين حسن الختام آمين» ويقول أيضاً: «بجاه نبيه المصطفى خير البرية، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه كل بكرة وعشية»[(١١٤)]

ـ ويقول صاحب[(١١٥)] **ذيل تذكرة الحفاظ** الحافظ الدمشقي المتوفى ٧٦٥هـ في ترجمة سبط ابن العجمي: «فالله تعالى يبقيه ويمتع الإسلام ويديم النفع به الأنام بجاه المصطفى سيدنا محمد عليه أفضل الصلاة والسلام..) (ﷺ). وفي ترجمة ابن ناصر الدين يقول: «فالله تعالى يبقيه في خير ونعمة شاملة وأفراح بلا كدر كاملة بمحمد وآله»[(١١٦)].

ـ ويقول صاحب **خلاصة البدر المنير** عمر بن الملقن الأنصاري المتوفى ٨٠٤هـ في أول كتابه: «نفع الله بالجميع «يقصد كتبه» بمحمد وآله وجعلهم مقربين من رضوانه مبعدين من سخطه وحرمانه نافعين لكاتبهم وسامعهم نفعاً شاملاً في الحال والمآل، إنه لما يشاء فعال لا رب سواه ولا مرجو إلا إياه».

ـ ياقوت الحموي (ت. ٦٢٦هـ): والله يحسن لنا العافية ولا يحرمنا ثواب حسن النية في الإفادة والاستفادة بحق محمد وآله[(١١٧)]..

يقول الخطيب البغدادي: أخبرنا القاضي أبو محمد الحسن بن الحسين بن محمد بن رامين الإستراباذي، قال: أنبأنا أحمد بن جعفر بن حمدان القطيعي، قال: سمعت الحسن بن إبراهيم أبا علي الخلال (ت. ٢٤٢هـ)

---

(١١٤) أبجد العلوم (٣/ ٢٨٠).

(١١٥) هذا وهم من المناظر لأن سبط ابن العجمي متوفى ٨٤١هـ وصاحب الكتاب ٧٦٥هـ، والمترجم له تلميذه صاحب الذيل على الذيل المسمى «لحظ الألحاظ بذيل طبقات الحفاظ» لتقي الدين محمد بن فهد الهاشمي المكي. وترجمة سبط ابن العجمي في كتابه ص٣٠٨ من طبعة دار الكتب العلمية المرفقة مع كتاب أبي المحاسن الدمشقي صاحب الذيل الأول.

(١١٦) جلاء العينين، ص٥٧٢.

(١١٧) معجم البلدان (٥/ ٨٧).

يقول: ما همّني أمر فقصدت قبر موسى بن جعفر فتوسّلت به إلا سهل الله تعالى لي ما أحب[118].

ـ عبد الحق الإشبيلي في كتابه **العاقبة** «يندب لولي الميت أن يقصد به قبور الصالحين ويسكنه في جوارهم تبركاً وتوسلاً»[119].

ـ محمد بن موسى التلمساني (ت. ٦٨٣هـ): له كتاب **مصباح الظلام في المستغيثين بخير الأنام**[120].

ـ جمال الدين بن حسين الحصني له كتاب **مصباح الظلام في المستغيثين بخير الأنام**، **ألفه** (سنة ٩٦٢هـ)[121].

ـ أبو العباس أحمد الزبيدي (ت. ٨٩٣هـ): «بجاه سيدنا محمد وآله» **التجريد الصريح لأحاديث الجامع الصحيح ت ٩**.

ـ يقول ابن ماكولا (ت. ٤٧٥هـ) في **الإكمال** في ترجمة أبي علي بن بيان الزاهد: «قبره يتبرك به قد زرته»[122].

ـ ويقول ابن نقطة (ت. ٦٢٩هـ) في **التقييد** في ترجمة أبي محمد المقدسي: «قبره بالقرافة يتبرك به»[123].

ـ أبو زرعة العراقي كان يأتي قبر النبي ويقول: «أنا جائع»[124].

ـ ابن أبي الدنيا (ت. ٢٨١هـ) يقول: «بحق النبي»[125].

ـ قال المناوي في **فيض القدير**: فائدة في **تاريخ نيسابور** للحاكم أن علياً الرضى بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين لما دخل نيسابور كان في قبة مستورة على بغلة

---

(١١٨) تاريخ بغداد (١/ ١٢٠).
(١١٩) نقلاً عن فيض القدير (١/ ٢٣٠).
(١٢٠) ذيل التقييد (١/ ٢٦٩).
(١٢١) كشف الظنون (٢/ ١٧٠٦).
(١٢٢) الإكمال (١/ ٣٦٧).
(١٢٣) التقييد (١/ ٣٧٠).
(١٢٤) المنتظم (٩/ ٧٤ ـ ٧٥).
(١٢٥) قرى الضيف (٥/ ٢٢٥).

شهباء وقد شقّ بها السوق فعرض له الإمامان الحافظان أبو زرعة الرازي وابن أسلم الطوسي ومعهما من أهل العلم والحديث من لا يحصى فقالا: أيها السيد الجليل ابن السادة الأئمة بحق آبائك الأطهرين وأسلافك الأكرمين إلا ما أريتنا وجهك الميمون ورويت لنا حديثاً عن آبائك عن جدك نذكرك به(١٢٦).

- وفي **كشف الخفاء** للعجلوني: وفي **مسند الفردوس** لما دخل علي بن موسى الرضا نيسابور على بغلة شهباء فخرج علماء البلد في طلبه منهم يحيى بن يحيى وإسحاق بن راهويه وأحمد بن حرب ومحمد بن رافع فتعلقوا بلجام دابته فقال له إسحاق: بحق آبائك الطاهرين حدثنا بحديث سمعته من آبائك فقال: حدثنا العبد الصالح أبي موسى بن جعفر إلى آخر سنده عن أهل البيت(١٢٧).

- أبو عبد الله القضاعي المعروف بابن الأبار (ت. ٦٥٨هـ): «توسلوا به إلى الله» **التكملة لكتاب الصلة**(١٢٨).

- ابن الأبار: «يا شافع البرية أن تشفع فيها لبارئ النسم»(١٢٩).

- الكلاباذي (ت. ٣٨٠هـ): «وبنبيه أتوسل»(١٣٠).

- المحاملي (ت. ٣٣٠هـ)، يقول الخطيب البغدادي: حدثنا أبو عبد الله محمد بن علي بن عبد الله الصوري قال: «سمعت أبا الحسين محمد بن أحمد بن جميع يقول: سمعت أبا عبد الله بن المحاملي يقول: أعرف قبر معروف الكرخي منذ سبعين سنة ما قصده مهموم إلا فرج الله همه(١٣١).

- ابن الخطيب: «ومن توسل إليه بمحمد نجاه ونفعه»(١٣٢).

- ابن عجيبة الحسني: «بجاه نبينا المصطفى» **إيقاظ الهمم شرح الحكم**.

---

(١٢٦) فيض القدير (٤/ ٤٨٩).
(١٢٧) كشف الخفاء للعلجوني (١/ ٢٢).
(١٢٨) التكملة لكتاب الصلة (٢/ ٢٨١).
(١٢٩) الحلة السيراء (٢/ ٢٨٤).
(١٣٠) التعرف لمذهب أهل التصوف (١/ ٢١).
(١٣١) تاريخ بغداد (١/ ١٢٣)، وسيلة الإسلام (١/ ٣١).
(١٣٢) جلاء العينين، ص٥٧٢.

ـ ابن عطاء الله السكندري (ت. ٧٠٩هـ): «بجاه محمد»[١٣٣].

ـ ابن علان: «بجاه نبيك سيد المرسلين»[١٣٤].

ـ الجاوي: «بجاه النبي المختار»[١٣٥]

ـ الخرشي أجاز التوسل في كتابه **الشرح الكبير على متن خليل**[١٣٦].

ـ الشهاب الخفاجي: باب الزيارة وفضل النبي في كتابه **نسيم الرياض شرح شفا القاضي عياض**.

ـ الغزي: «بجاه سيد المرسلين» **فتح القريب المجيب في شرح ألفاظ التقريب**[١٣٧].

ـ ويقول أحد ناسخي **سير أعلام النبلاء** وهو تلميذ الذهبي كما يبدو من الكلام: «كتبت هذه النسخة المباركة من نسخة بخط المصنف الشيخ الإمام الأوحد الحجة إمام المحدثين مؤرخ الإسلام شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي فسّح الله في مدته ونفع المسلمين ببركته بمحمد وآله وعترته».

ـ ويقول ناسخ كتاب **الحدود الأنيقة** لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري المتوفّى ٩٢٦هـ في مقدمة الكتاب: «قال سيدنا ومولانا شيخ الإسلام ملك العلماء الأعلام سلطان الفقهاء والأصوليين زين الملة والدين أبو يحيى زكريا الأنصاري تغمده الله برحمته ورضوانه وأسكنه فسيح جنانه بمحمد وآله وعترته وأصحابه (ﷺ) آمين».

ـ ويقول ناسخ كتاب **المبسوط** للشيباني برواية أبي سليمان الجوزجاني: تمّ المجلد الأول من كتاب الأصل للعلامة الجوزجاني تغمده الله برحمته وأدخله بحبوح جنته بمحمد وآله وصحبه وسلم.

---

(١٣٣) لطائف المنن، ص١١ ـ ١٢.

(١٣٤) شرح الأذكار (٢/ ٢٩).

(١٣٥) نهاية الزين (١/ ٧٧).

(١٣٦) الشرح الكبير على متن خليل، ص٣.

(١٣٧) فتح القريب المجيب في شرح ألفاظ التقريب، ص٧١.

ـ ويقول ناسخ كتاب **اللمع في أصول الفقه** لأبي إسحاق الشيرازي المتوفى سنة ٤٧٦هـ: «وكتبه لنفسه العبد الفقير إلى رحمة الله، أبو بكر بن نصر الله بن سلامة بن محمد ـ نفعه الله به ـ ولمحمد وآله الطيبين الطاهرين. آمين يا رب العالمين. قوبل وصحح على الأصل المنسوخ منه في مجالس آخرها يوم الإثنين، الثامن عشر ربيع الآخر سنة أربع وسبعين وخمسمائة، بمدرسة منبج، عمرها الله بمحمد وآله الطيبين الطاهرين».

ـ وقال العلامة السيد الشريف الجرجاني في أوائل حاشية على **المطالع** عند بيان الشارح وجه الصلاة على النبي وآله عليه وعليهم الصلاة والسلام في أوائل الكتب، ووجه الحاجة إلى التوسّل بهم في الاستفاضة: «فإن قيل: هذا التوسل إنما يتصور إذا كانوا متعلّقين بالأبدان، وأما إذا تجردوا عنها فلا؛ إذ لا وجهة مقتضية للمناسبة. قلنا: يكفيه أنهم كانوا متعلقين بها متوجّهين إلى تكميل النفوس الناقصة بهمة عالية، فإنّ أثر ذلك باق فيهم، وكذلك كانت زيارة مراقدهم معدّة لفيضان أنوار كثيرة منهم على الزائرين كما يشاهده أصحاب البصائر».

نقولات من سير **أعلام النبلاء** للإمام الذهبي:

ـ محمد بن المنكدر في سير **أعلام النبلاء**: «قال مصعب بن عبد الله حدثني إسماعيل بن يعقوب التيمي قال: كان ابن المنكدر يجلس مع أصحابه، فكان يصيبه صمات، فكان يقوم كما هو حتى يضع خده على قبر النبي (ﷺ) ثم يرجع، فعوتب في ذلك، فقال: إنه يصيبني خطر فإذا وجدت ذلك استعنت بقبر النبي (ﷺ)»[١٣٨].

ـ وذكر أيضاً في ترجمة ابن عبيد الله «قال أبو الربيع بن سالم الحافظ: كان وقت وفاة أبي محمد بن عبيد الله قحط مضر، فلما وضع على شفير القبر توسلوا به إلى الله في إغاثتهم فسقوا في تلك الليلة مطراً وابلاً، وما اختلف الناس إلى قبره مدة الأسبوع إلا في الوحل والطين»[١٣٩].

ـ الطبراني (ت. ٣٦٠) وابن المقرئ (ت. ٣٨١) كما في **سير أعلام**

---

(١٣٨) سير أعلام النبلاء (٥/ ٣٥٩).
(١٣٩) (٢١/ ٢٥١ ـ ٢٥٣).

النبلاء: «وروي عن أبي بكر بن أبي علي، قال: كان ابن المقرئ يقول: كنت أنا والطبراني وأبو الشيخ بالمدينة، فضاق بنا الوقت فواصلنا ذلك اليوم، فلما كان وقت العشاء حضرت القبر وقلت: يا رسول الله الجوع، فقال لي الطبراني: اجلس فإما أن يكون الرزق أو الموت، فقمت أنا وأبو الشيخ فحضر الباب علوي ففتحنا له، فإذا معه غلامان بقفتين فيهما شيء كثير، وقال: شكوتموني إلى النبي (ﷺ)، رأيته في النوم فأمرني بحمل شيء إليكم»[١٤٠].

- يقول الذهبي في **السير** في ترجمة الذهلي: «وكان ورعاً تقياً محتشماً يتبرك بقبره»[١٤١].

كل هذه الاستشهادات ليس القصد منها دعوة الناس إلى التوسل إلى الله بالرسول أو بغيره، بل القصد منها إثبات حجم الغلو الهائل الذي شاع في مدرسة الشيخ محمد بن عبد الوهاب (رَحِمَهُ اللهُ) تجاه هذا الموضوع، وحجم الخروج على عموم تراث الأمة وأقوال العلماء والفقهاء والمفسرين والمؤرخين واللغويين وغيرهم.

سليمان الدويش:

الأخ الكريم سعيد الكثيري

وبعد هذا النقل العجيب لهذه الأقوال فإني أسألك هذا السؤال:

لو قال واحد من المسلمين اليوم: يا هبل أو يا بوذا أو يا يسوع اشف مريضي، أو أتوسل بك إلى الله أن تشفي مريضي فما حكمه؟

وأرجو أن تلاحظ أني قلت: من المسلمين كي لا تعترض عليَّ بأنه يصوم ويصلي وأنّ المشركين كانوا لا يصومون ولا يصلون.

لو قالها مسلم يصوم ويصلي وقال: «أنا أقصد التوسل إلى الله ببوذا لصلاحه وجاهه، أو بيسوع المسيح أو باللات أو بهبل فما حكمه عندك؟

---

(١٤٠) سير أعلام النبلاء (١٦/ ٤٠٠).

(١٤١) السير (١٨/ ١٠١).

وهل فعله في رأي جميع من ذكرتهم من المفسرين والفقهاء والعلماء واللغويين من الأمور المباحة؟

أتمنى أن تجيبني باختصار ووضوح.

وفقك الله لمرضاته وأسعد قلبك.

سعيد الكثيري:

الأخ الكريم سليمان الدويش

لم أكن أعتقد أن التباس الأمور سيصل بنا إلى التساؤل عن حكم المسلم الذي يتوسّل إلى الله ببوذا أو اللات أو هبل.

كل العلماء الذين أوردت أقوالهم لم يكونوا يتحدثون، ولا يمكن أن يتحدثوا، إلا عن الصالحين من المسلمين منذ نسخ الإسلام لما قبله من الأديان والشرائع.

سأتحدث مجدداً عن انحرافات المسلمين، ولكن أرجو قبل أن ننتقل إليها أن نقف عند هذه الاستشهادات التي تم عرضها في خمسة أجزاء مطولة.

كل هذا الذي عرضناه يا أخي المكرم لأئمة ورموز الفقه والتفسير والتاريخ واللغة من المذاهب المتبعة كافة يعدّ شركاً مخرجاً من الملة بموجب الأفكار التي شاعت في إطار مدرسة الشيخ محمد بن عبد الوهاب (رحمه الله)!

أفكار الشيخ حول التوحيد والشرك قامت على النظر إلى أي توسل إلى الله بالرسول أو بغيره من الأموات باعتباره شركاً مخرجاً من الملة!

ما قاله مالك بن أنس لأبي جعفر المنصور يعدّ شركاً مخرجاً من الملة!

أقوال كل هؤلاء العلماء (النووي، العز بن عبد السلام، السبكي، . . . إلخ) تعد شركاً أكبر يخرج من الملة!

كل ما عرضناه من أقوال أئمة الفقه والتفسير والتاريخ واللغة والحديث يعدّ شركاً أكبر يخرج من الملة!

هل يوجد خروج على الأمة أكبر وأعظم من هذا الخروج؟

والواقع أنه لا يلزم من آراء الشيخ تكفير هؤلاء فقط، بل يلزم تكفير من لم يكفرهم، وتكفير من شك في كفرهم!

وأنا أسأل أيهما أعظم وأكثر انحرافاً عن قيم الإسلام: تكفير الخوارج لمرتكب الكبيرة، والكبائر محرمة باتفاق، أم تكفير الشيخ للمسلمين في أمور معظمها مباحة وأقرّها جمهور الفقهاء، وقد عرضنا في خمسة أجزاء شواهد بالعشرات من أقوالهم وآرائهم؟

سأتحدث لاحقاً عن التوسل البدعي والشركي، ولكنني أحببت أولاً عرض شواهد التوسّل الذي اعتبره جمهور الفقهاء مشروعاً، بينما انقلب في إطار مدرسة الشيخ محمد بن عبد الوهاب (رَحِمَهُ اللهُ) إلى شرك أكبر مخرج من الملة!

سليمان الدويش:

الأخ الكريم سعيد أسعد الله قلبك،

سؤالي صريح وواضح عن حكم المسلم الذي يستغيث باللات وهو الذي كان يلتّ السويق للحجاج، أو بوذا وهو رجل صالح في قومه، أو يسوع المسيح، أو يغوث أو ود أو يعوق أو سواع وهم رجال صالحون من قوم نوح (عَلَيْهِ السَّلَامُ)؟

ما حكم الاستغاثة بهؤلاء والتوسل إلى الله بجاههم وسؤالهم شفاء المرض وقضاء الحاجة من المسلم المصلي الصائم القائم؟

أما قولك: «كل العلماء الذين أوردتُ أقوالهم لم يكونوا يتحدثون، ولا يمكن أن يتحدثوا، إلا عن الصالحين من المسلمين منذ نسخ الإسلام لما قبله من الأديان والشرائع».

فالجواب أن سؤالي في ردّي السابق، وهنا لم يخرج عن الإطار، والصالحون عند الله لهم منزلتهم ومكانتهم من أي دين كانوا، إلا إن كنت تعتقد أن نسخ الدين الإسلامي لدياناتهم ينسخ مكانتهم عند الله تعالى فهذا شأن آخر.

لكن الذي أدين الله به وأعتقده أن من كان صالحاً قبل الإسلام فهو عند الله على خير ولن يضيع الله أجره، أما بعد الإسلام فلا دين إلا دين الإسلام ولا صلاح إلا بالالتزام بالإسلام.

ونحن نحب كل صالح عابد لله من الملل قبلنا، ونسأل الله أن يجمعنا بهم يوم القيامة، فهم ممن أنعم الله عليهم، أما بعد الإسلام فلا محبة إلا لمن كان على ديننا.

بانتظار جوابك وبارك الله فيك وتولاك.

سعيد الكثيري:

الأخ الكريم سليمان الدويش

لا أدري لم الإصرار على تجاهل ما تمّ عرضه على امتداد خمسة أجزاء من أقوال وآراء جمهور الفقهاء ممن أجازوا أو فعلوا ما يعدّ بموجب الأفكار الشائعة بيننا شركاً أكبر يخرج من الملة؟!

أما إصرارك على السؤال عن الصالحين الذين عاشوا قبل الإسلام، فلم يعد المعيار بالنسبة إلينا هو الصلاح فقط، بل أصبح المعيار الأول هو الإسلام.

إنَّ بعض من أشرت إليهم ربما كانوا صالحين بمقاييس زمنهم والشرائع التي عرفوها، أما منذ ختم الرسالات فالاتباع والتأسّي أصبح مرتبطاً بقيم وأحكام وتكاليف الدين الذي أنزله الله على خاتم رسله.

هذا أمر، والأمر الآخر هو أن من كانوا يعبدون اللات والعزى لم تكن لديهم هذه الخلفية عن أصولها ولا عن الصالحين الذين غالى الأتباع فيهم بمرور الوقت، بل انتقل الأمر إلى الأوثان وانتقلت العبادة إليها، وعموماً أعدك بأن أعود إلى هذا الموضوع.

ولكن، لنحرر أولاً المسألة الأولى، وهي الاستشهادات المنقولة عن جمهور الفقهاء والمفسرين الذين أجازوا وفعلوا ما نعده شركاً مخرجاً من الملة!

ليبدأ التصحيح من هنا، من هذه النظرة الكارثية إلى جمهور الفقهاء

والمفسرين والمحدّثين والمؤرخين الذين عرضنا أقوالهم في خمسة أجزاء مطولة.

هؤلاء هل كانوا مشركين وخارجين من الملة، أم أن نظرة الشيخ وأتباعه كانت نظرة مليئة بالغلو والخطأ؟

هؤلاء الذين تم إخراجهم من الملة في مثل الأمور التي أجازها أو فعلها جمهور الفقهاء، ما حكم إخراجهم من الملة، وماذا نقول عن الأحكام التي صدرت بإخراجهم من الملة؟

هؤلاء الذين رفعت راية الجهاد في مواجهتهم وتم استحلال دمائهم وأموالهم في مثل الأمور التي أجازها أو فعلها جمهور الفقهاء، ما حكم استحلال دمائهم وأموالهم وتطبيق فقه الجهاد عليهم؟

لننظر أولاً إلى هذه القضايا التي حدثت وطبقت بالفعل، وبعدها يمكننا الانتقال إلى القضايا التي لم تحدث من قبل المسلمين مثل التوسل باللات والعزى وبوذا!

سليمان الدويش:

الأخ الفاضل سعيد متعك الله بالصحة والعافية،

أتمنى أن تكون أكثر صراحة وأن تجيب عن السؤال السابق بوضوح، فأنا لم أتطرق إلى مسألة التأسي والاتباع ولم أطلب منك الاقتداء بهم، ولم أسألك عمن يعبدون اللات والعزى وغيرها، ولا عن خلفيتهم عنهم وحقيقة فعلهم معهم.

سؤالي عن حكم المسلم الصائم القائم المصلي الحاج المجتنب للفواحش، لو قال: يا بوذا، يا لات، يا عزى، يا يسوع المسيح، يا ود، يا يغوث، يا يعوق، يانسر، يا سواع أغثني، أو اشف مريضي، أو إني أتوسل بك إلى الله، أو بجاهك عند الله، أنقذني، أو نحو هذا، فما حكمه؟

السؤال هو صلب موضوعنا، وليس في عرضه تجاهل للأقوال التي نقلتها.

وأنا اخترت لك هؤلاء لأنهم من الصالحين في أزمانهم، فهل ستجيب أيها الأخ اللبيب؟

أتمنى أن تفعل، وبارك الله فيك ووفقك.

سعيد الكثيري:

الأخ الكريم سليمان،

أودّ إعادة تأكيد أنني من المؤيّدين للرأي القائل بعدم جواز التوسل إلى الله بالرسول أو بالصالحين على الرغم من كل أقوال الفقهاء والعلماء التي تمّ عرضها، سدّاً للذرائع ومنعاً لأبواب الغلو والانحراف التي حدثت وتحدث بالفعل.

أخي الكريم: اللات والعزى وهبل لم يعودوا أناساً صالحين، بل أصبحوا في ثقافة الناس وفي معتقدات المشركين أصناماً وأوثاناً تعبد من دون الله، والقرآن الكريم ثبّت هذه الأوضاع التي أصبح الناس عليها وقت البعثة، فتحدث عن اللات والعزى ومناة كأصنام يعبدها المشركون.

والأمر ذاته بالنسبة إلى بوذا، فهو لم يعد في ثقافة الناس مجرد إنسان صالح، بل أصبح الإله ـ تعالى الله عن ذلك ـ. وبالتالي فمن غير المتصوّر أن يتوسّل أحد من المسلمين باللات والعزى وبوذا إلا على حساب إيمانه بالله وإفراده بالعبادة.

فإن توسّل أحد من المسلمين إلى الله باللات أو العزّى أو هبل أو بوذا فقد توسّل بأصنام وآلهة أو شركاء لله. وهذا فعل كفري وشركي دون أدنى شك، إذ كيف للمسلم المؤمن بالقرآن والرسول أن يتوسل بأشياء لم ترد في القرآن الكريم إلا بوصفها أوثاناً تعبد من دون الله، وتم وصف عابديها بأنهم مشركون موعودون بالعذاب الأليم؟ هذا يعدّ من قبيل التكذيب للقرآن ومحاولة التوسل إلى الله بما لا يرضى الله عنه.

وكيف للمسلم المؤمن بالقرآن الكريم أن يتوسل ببوذا الذي أصبح إلهاً يعبد من دون الله؟ هذا أيضاً يعدّ توسلاً إلى الله بما لا يرضى الله عنه، ويعد من قبيل النصر والتأييد لغير دين الإسلام.

وإن توسل أحد المسلمين إلى الله برجل مؤمن صالح ممن عاشوا قبل ظهور الإسلام ولم يتحوّلوا في ثقافة الناس وعقائدهم إلى أوثان تعبد من دون الله فهذا أمر وإن كان مشروعاً في ذاته إلا أنه قد يكون مكروهاً أو محرماً لغيره. ذلك أنه منذ ظهور الإسلام لم يعد الصلاح متصوّراً ولا مقبولاً إلا في نطاق تكاليف الإسلام وقيمه كما نزلت على رسولنا الكريم. وإن توسّل المرء إلى الله بموسى أو عيسى (عليهما السلام) أو أحد المؤمنين الصالحين فلا ضير في ذلك أصلاً، ولكن المأخذ يأتي من أثر ذلك في نصرة غير دين الإسلام أو النيل من مقام رسولنا الكريم حين تشيع مثل هذه الممارسات ويساء فهمها.

وهكذا فمنذ اكتمال الدين ونزول قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًاۚ﴾ [المائدة: ٣]، أصبح رضى الله مرتبطاً بهذا الدين المكتمل، والمرء إنما يتوسّل إلى الله بما يرضى عنه، والصالحون لا يستحقون هذا الوصف إلا إذا كانوا مجسّدين لهذا الدين الذي أكمله الله ورضيه للناس.

نأتي الآن إلى هؤلاء الذين يتوسلون إلى الله بالرسول أو بعليّ أو الحسين أو السيدة نفيسة أو غيرهم؛ فالفارق الجوهري بين من يتوسلون إلى الله بهؤلاء وبين من يعبدون اللات والعزى وبوذا هو أنّ المسلمين لا يعتقدون أن النفع والضر بيد هؤلاء، بل يتوسلون إلى الله بمقامهم وجاههم ومنزلتهم ومكانتهم، وحين يصيب أحدهم النفع أو الضر فهو لا يعتقد بأنّ النفع أو الضرّ أتى من هؤلاء، بل يعتقد أنه أتى من الله، ولكن منزلة هؤلاء ومكانتهم وتعلّق الإنسان وتأسّيه بهم كانت أدعى للإجابة أو الشفاعة.

أما من يعبدون اللات والعزى وبوذا فهم يعتقدون أن النفع والضر بيد هذه الأصنام والآلهة أو يعتقدون بأنهم شركاء لله في النفع والضر. وحين يصيب أحدهم نفعاً أو ضراً فإنه يعتقد بأنّ النفع والضر أتى من هذه الأصنام أو الآلهة أو من قدرتها أو شراكتها لله في بعض صفاته أو قدراته. ولذلك فإنّ آيات القرآن لم تتحدّث عن علاقة المشركين بالأصنام إلا في إطار تأكيد أنهم يُعبدون «من دون الله»!

ما معنى «من دون الله» هنا، ولماذا ورد تأكيد هذا الوصف المستمر؟!

لأن المشركين كانوا يعتقدون أن الضرّ والنفع بيد هذه الأصنام والآلهة أو أنّها شريكة في النفع والضر، وبذلك فهم لا ينسبون النفع والضر إلى الله إلا في أحوال الشدة ولحظات المواجهة وإعمال العقل، وهي اللحظات التي شهد لهم فيها القرآن بالإيمان، أما إذا زالت الشدة وغاب التأمل فهم يتخذون الأصنام آلهة وشركاء وأنداداً لله، أو يعبدونها من دون الله.

المسلمون يصلّون لله ويزكون لله ويحجون لله ويؤمنون بالقرآن والرسول. وهذه الأفعال التعبّدية المتّصلة تؤكد أنهم على علاقة مباشرة بالله، وأنّهم يؤمنون أنّ بيده الأمر والنفع والضر وإليه تتجه العبادة، ومن ثَمّ فإن توسلهم بالرسول أو ببعض آل البيت أو غيرهم ممن يظنون فيهم الإيمان والصلاح وعلو المنزلة إنما يأتي من اعتقادهم بأن ذلك أدعى للإجابة. ليست إجابة هؤلاء بل إجابة الله تعالى.

الآن، لا شك في أنّ أهل التوسل قد يتجاوزون هذا الفعل ويعتقدون بأنّ النفع والضر بيد الرسول والصالحين، وهنا يوجد الشرك، إلا أن ما منع على الدوام من القطع ـ وأشدّد على كلمة القطع ـ بخروج هؤلاء من الملة هو أن شركياتهم لا يكاد مصدرها يخرج عن الجهل أو الشبهات أو التأول، بدليل أنّهم يتجهون إلى الله خمس مرات في اليوم للصلاة، ويصومون لله ويزكون لله ويحجون لله ويؤمنون بالقرآن والرسول. ولو كان لدى هؤلاء اعتقاد بغير الله لما قاموا بهذه العبادات المتصلة لله أو لكان لذلك أثر وانعكاس مباشر على كل جوانب علاقتهم بالله.

من هنا قام الاعتقاد بأن الأصل في هؤلاء الإسلام وأنه لا يزول عنهم إلا بيقين. والجهل والشبهات والتأول تكفي لمنع إخراجهم من الملة وإبقائهم ضمن دائرة المسلمين، مع العمل الدعوي المستمرّ لمواجهة حالة الجهل ورفع الشبهات ونقض مكامن التأول. وهنا يكمن التحدّي الأعظم الذي يمكن أن يواجه الدعاة في أمة مقلدة مثل أمتنا.

وها نحن عرضنا في خمسة أجزاء مطوّلة سيلاً عارماً من أقوال كبار الفقهاء والمفسرين والمحدّثين والمؤرخين واللغويين ممن أجازوا وفعلوا ما انقلب في إطار مدرسة الشيخ محمد بن عبد الوهاب (رَحِمَهُ اللهُ) إلى شرك أكبر مخرج من الملة ومبيح للدم والمال، فماذا كانت النتيجة؟

عدم القدرة على إعادة تقييم أحكام الشيخ وأفكاره التكفيرية بخصوص مسألة التوسّل إلى الله بالرسول والصالحين، وعدم القدرة على إبصار ما لا يصح أن يخفى عن الأبصار، وعدم القدرة على التخلص من التقليد!

باسم الانتساب إلى السلف صدرت أحكام واسعة بالإخراج الجماعي من الملة وتمّ رفع رايات الجهاد في أمر أجازه وفعله وأقرّه بعض السلف والأغلبية الساحقة من الفقهاء والمفسرين والمحدّثين والمؤرخين واللغويين وغيرهم.

باسم الانتساب إلى السلف تمّت إعادة فتح مكة والمدينة وعموم الجزيرة العربية وانقلبت هذه الأرض من دار للإسلام إلى دار للحرب لأول مرة منذ عهد الصحابة، وبسبب أمور واجهها الفقهاء والعلماء على امتداد التاريخ الإسلامي ولم يقطعوا بخروج أهلها من الملة ولم يجيزوا رفع راية الجهاد في مواجهتهم!

ولننظر إلى صورة واحدة من صور الاستثمار السياسي لهذه الأفكار التكفيرية، فقبل أقلّ من قرن أعيد تطبيق فقه الجهاد والفتوحات في أرجاء الجزيرة العربية بعد أن انتشرت دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب على مدى أكثر من قرن من الزمان وخضع الناس لحكم الدولتين السعوديتين الأولى والثانية وزالت معظم الانحرافات التي كان يتمّ الحديث عنها في بداية الدعوة.

وبعد الانتهاء من تطبيق فقه الجهاد داخل الجزيرة العربية وضدّ أهلها المسلمين حاول «المجاهدون» الامتداد إلى الأراضي المجاورة لفتحها والجهاد ضدّ أهلها. وهنا اصطدم فقه الجهاد بمصالح الدولة السياسية بعد أن تلقت تهديدات من بريطانيا العظمى بعدم المساس بمناطق نفوذها في الخليج والعراق. وحين استحكم الخلاف بين «المجاهدين» والدولة تمّ القضاء عليهم في معركة «السبلة» واستبعاد أفكارهم وتوجّهاتهم على الرغم من أنها لم تكن إلا تطبيقاً لأفكار الشيخ محمد بن عبد الوهاب وأتباعه!

وهكذا فإن احتاجت الدولة إلى فقه الجهاد في أقدس البقاع لجأت إليه واستثمرته إلى أبعد مدى، وإن خالف مصالحها السياسية استبعدته وواجهت «المجاهدين» وقضت عليهم. وهو ذات الأمر الذي يحدث حالياً مع أتباع

منظمة القاعدة الذين لا يجاهدون في الأصل ضد أهل الجزيرة كما كان حال السابقين، بل يجاهدون في المقام الأول ضدّ أمريكا ومن يواليها. وعلى الرغم من ذلك فقد تحوّلوا في الخطاب السياسي من «مجاهدين» أقرب إلى فقه الجهاد من أسلافهم إلى «إرهابيين» و«جماعات ضالة»!

هذه هي مشكلة أفكار التكفير الخارجة عن عموم تراث الأمة والمخالفة لتجربتها التاريخية والمصادمة لأقوال الأغلبية العظمى من الفقهاء والعلماء، فما الذي حماها من أن تكون بهذا الوضوح في خروجها ومخالفتها ومصادمتها لعموم فقه الأمة وتراثها وتجربتها؟

الذي حماها هو الغطاء السياسي. هذا الغطاء حماها من النقد ومكن لها ووفر لها أعظم فرص الامتداد والشيوع، ومن هنا تنبع الفتنة، فتنة قرن الشيطان الذي يخرج من نجد كما أنبأ الرسول الكريم (ﷺ)!

سليمان الدويش:

الأخ الكريم سعيد جعله الله مباركاً ومسدداً،

عبادة من عبد هؤلاء لا تلغي صلاحهم وقربهم إلى الله، فصلاحهم باقٍ، وتجاوُز من غلا فيهم محسوب على الغالي نفسه إلا أن يكون المغلوّ فيه قد أقرَّ أو أوصى بذلك بعد موته.

محاولة التفريق بين اللات والعزّى ويغوث وسواع وغيرها على أن تلك صارت أصناماً محاولة لا تصلح، فنحن لا نتكلم عن الأصنام بل نتكلم عمن يتوسّل إلى الله بذوات هؤلاء الذين كان لهم صلاح وقرب من الله.

وأنت وفقك الله حاولت التفريق وجعلت أن دعاء هؤلاء والتوسل والاستشفاع بهم إنما هو توسل بأصنام لأن الله حكاها أصناماً تعبد من دونه.

وأنا سألتك عن التوسّل بها على اعتبار الصلاح الذي لأهلها لا على ما أحدثه الناس فيها بعدُ.

وأما قولك: «وإن توسّل المرء إلى الله بموسى أو عيسى (عليهما السلام) أو أحد المؤمنين الصالحين فلا ضير في ذلك أصلاً، ولكن المأخذ يأتي من أثر ذلك

في نصرة غير دين الإسلام أو النيل من مقام رسولنا الكريم حين تشيع مثل هذه الممارسات ويساء فهمها».

فبأي شيء تكون نصرة غير دين الإسلام؟ وكيف يكون النيل من مقام الرسول (ﷺ) وهم إنما توسلوا بصلاح موسى وعيسى (عليهما السلام)؟

هل يعني هذا أن كل أمة لها توسّلها الخاص بها من دون غيرها؟

أتمنى أن أفهم العلاقة بين الأمرين فقد احترت في ذلك كثيراً فلعلّ الخلل عندي وليس من جهتك.

أتمنى معرفة الرابط بين نصرة الدين والنيل من مقام النبي (ﷺ) وبين التوسل بنبي أو صالح من الصالحين.

وما علاقة تكاليف الإسلام وقيمه بصلاح من قبلنا من الأمم حتى تحدّد التوسل به؟

أخي الكريم:

تقول: إن الفارق الجوهري بين من يعبد اللات والعزى وغيرها من دون الله وبين من يدعو الحسين والعباس والسيدة نفيسة هو أن أولئك يعتقدون في اللات والعزى أنها تنفع وتضر من دون الله أو مع الله، أما هؤلاء فهم يعتقدون أن النافع والضار هو الله سبحانه ولكنّهم يتوسّلون إلى الله بصلاح هؤلاء.

وأنا أقول: هذا الفارق نقضته أنت بقولك: «الآن، لا شك في أنّ أهل التوسل قد يتجاوزون هذا الفعل ويعتقدون بأن النفع والضر بيد الرسول والصالحين، وهنا يوجد الشرك».

أخي الكريم:

واقع حال المتوسلين والمستغيثين والمستشفعين بالأنبياء أو الصالحين هو واقع حال الذين يعبدون اللات والعزى ويغوث ويعوق ونسرا وبوذا وغيرها.

أولئك جعلوا لها صوراً صوروها فعبدوها وهؤلاء جعلوا لها مشاهد واتخذوها أصناماً تعبد من دون الله.

ألست ترى أن قبر الحسين موجود في أكثر من مكان؟

هل الحسين (ﷺ) أكثر من شخص؟

ألست ترى ما يفعله الرافضة عند قبر الحسين ومشاهد الأئمة من السجود والبكاء والعويل والصراخ؟

ألست ترى القرابين تقدّم لهذه المشاهد وتلك الأضرحة؟

يا أخي الكريم: لماذا نتكلف فروقاً لا أساس لها في الواقع؟

الجاهليون يدعون اللات والعزى ويقولون ما نعبدهم (أي ما ندعوهم) إلا ليقربونا إلى الله زلفى، وإذا جاءت الشدة دعوا الله مخلصين له الدين.

والمشركون في زماننا يقولون: ما ندعو الصالحين إلا لقربهم من الله ونحن أهل معصية وذنوب وإذا جاءت الشدة زاد إلحاحهم بدعاء هؤلاء الصالحين وإعراضهم عن الله وهذا مشاهد موجود.

فما الفرق بينهم؟

وشبهة الجهل لا تلغي الحكم العام وإن منعت إنزاله على الأعيان.

مع ورود سؤال مهم وهو: هل يسوغ الجهل بهذه الأمور وهل يعذر بالجهل بها؟ مسألة شائكة ليست مجال بحثنا.

أخي الفاضل:

تقول: «من هنا قام الاعتقاد بأن الأصل في هؤلاء الإسلام وأنه لا يزول عنهم إلا بيقين».

وأنا أقول: وهل هناك أعظم يقيناً من الشرك الذي يقعون فيه؟

وهذا الدعاء الذي هو مخ العبادة، والذي جعله الله الدين الذي يجب أن نخلصه له، قد صرفوه لغيره، والله تعالى يقول: ﴿أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ﴾ [الزمر: ٣].

كيف لا يكون ما فعلوه شركاً والله تعالى يقول: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّن يَدْعُوا۟ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَن لَّا يَسْتَجِيبُ لَهُۥٓ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ وَهُمْ عَن دُعَآئِهِمْ غَٰفِلُونَ ۝ وَإِذَا حُشِرَ ٱلنَّاسُ كَانُوا۟ لَهُمْ أَعْدَآءً وَكَانُوا۟ بِعِبَادَتِهِمْ كَٰفِرِينَ﴾ [الأحقاف: ٥ ـ ٦].

كيف لا تريدني أن أحكم على أن ما يفعله كثيرون من الناس اليوم عند القبور وفي الملمات شركاً وأنا أقرأ كتاب الله الذي أمرنا بإخلاص الدعاء لله وحده والتوجه إليه سبحانه من دون سواه ومنعنا من صرف أي لون من العبادة لغيره سبحانه؟

وأما عن النقولات المطولة التي نقلتها عن السابقين: فسأفترض جدلاً ـ لاحظ أنني أفترض جدلاً ـ أنّ جميع من ذكرتهم من أئمة السنة وأعلامها وأن جميع ما نقلته عنهم ثابت وصحيح؛ فلا شك أنّهم جميعاً لا يرقون إلى منزلة أحد من الصحابة الكرام الذين لو أنفق من ذكرتهم مثل أحد ذهباً ما بلغ مدَّ أحدهم ولا نصيفه، فما ظنّك بالفاروق عمر (رضي الله عنه) ومع هذا فالسؤال:

لماذا عدل عمر (رضي الله عنه) عن الفاضل للمفضول في حديث الاستسقاء؟

لماذا ترك التوسل برسول الله (ﷺ)، وذهب إلى عمّه العباس ـ كما تقدَّم معنا ـ؟

أترى هذا رغبة منه عن رسول الله (ﷺ) وزهداً فيه أم هو جهل منه بمكانة رسول الله (ﷺ)؟

وهل تعرف واحداً من الصحابة الذين كانوا يتسابقون على أثر رسول الله (ﷺ) قال بشيء مما نقلت؟

هل كان من نقلت عنهم ومن لم تنقل وهم كثير أكثر علماً من صحابة الرسول (ﷺ)، أو أكثر محبة له، أو أكثر رغبة في الخير؟

لن أخوض في تفاصيل من نقلت عنهم وفي عقائدهم ولكني أعجب منك حين تستكثر بمثل البوصيري الذي يرى أن من علوم النبي علم اللوح والقلم، وأن من جوده الدنيا والآخرة، وهو قول لا يقول به إبليس والعياذ بالله.

ولكني افترضت أنهم من علماء السنة ومن أهل العقيدة الصافية، ومع هذا فقد سألتك لماذا غاب هذا الفضل وهذا الأثر والنفع عن صحابة رسول الله، والذين هم أقرب الناس إلى رسول الله (ﷺ) وأحبهم له وهجروه وزهدوا فيه؟ ولماذا لم ينقل عن أحد منهم وهم الذين يصلون في مسجده وينطلقون لغزواتهم من جواره؟

ألم يعرض لأحدهم كرب ومعضلة؟

ألم يمرض أحد منهم ويفتقر؟

أين هم منه (ﷺ)؟

كيف لم تنقل لنا كتب الحديث حديثاً واحداً صحيحاً صريحاً عن جواز التوسل بالنبي (ﷺ) ولم تنقل لنا فعلاً من أصحاب النبي (ﷺ) و(ﷺ)؟

وجميع ما نقل في هذا الباب إما معلول أو محمول على وجه شرعي، وقد أحلتك إلى ما سطره شيخ الإسلام ابن تيمية (رحمه الله) في رسالته «**قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة**» ومن أحيل على مليء فليحتل.

أخي الكريم:

قولك: «ولذلك فإن آيات القرآن لم تتحدث عن علاقة المشركين بالأصنام إلا في إطار تأكيد أنهم يعبدون «من دون الله»!! ما معنى «من دون الله» هنا؟ ولماذا ورد تأكيد هذا الوصف المستمر؟».

أقول: هذا صحيح وعبادتهم لها من دون الله بدعاء هذه الرموز كما هي حال مشركي زماننا فهم قد تركوا دعاء الله وحده وأخذوا يدعون سواه كما فعل عبدة الأصنام وقالوا: «ما ندعوهم إلا ليقربونا إلى الله لأنهم أقرب منا إليه»، وحول معنى من دون الله: يقول ابن كثير (رحمه الله) عند قوله تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَٰٓؤُلَآءِ شُفَعَٰٓؤُنَا عِندَ ٱللَّهِ قُلْ أَتُنَبِّـُٔونَ ٱللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [يونس: ١٨].

«يُنْكِر تَعَالَى عَلَى الْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ عَبَدُوا مَعَ اللَّه غَيْره ظَانِّينَ أَنَّ تِلْكَ الْآلِهَة تَنفعهُمْ شَفَاعَتهَا عِنْد اللَّه فَأَخْبَرَ تَعَالَى أَنَّهَا لَا تَضرّ وَلَا تَنْفع وَلَا تَمْلِك شَيْئاً وَلَا يَقَع شَيْء مِمَّا يَزْعُمُونَ فِيهَا وَلَا يَكُون هَذَا أَبَداً وَلِهَذَا قَالَ تَعَالَى: ﴿قُلْ أَتُنَبِّـُٔونَ ٱللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ وَقَالَ اِبْن جَرِير: مَعْنَاهُ أَتُخْبِرُونَ اللَّه بِمَا لَا يَكُون فِي السَّمَوَات وَلَا فِي الْأَرْض؟ ثُمَّ نَزَّهَ نَفْسه الْكَرِيمَة عَنْ شِرْكهمْ وَكُفْرهمْ فَقَالَ: ﴿سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾».

وقال أيضاً في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ مَا

نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزمر: ٣]، أَيْ: إِنَّمَا يَحْمِلهُمْ عَلَى عِبَادَتهمْ لَهُمْ أَنَّهُمْ عَمَدُوا إِلَى أَصْنَام اتَّخَذُوهَا عَلَى صُوَر الْمَلَائِكَة الْمُقَرَّبِينَ فِي زَعْمِهِمْ فَعَبَدُوا تِلْكَ الصُّوَر تَنْزِيلاً لِذَلِكَ مَنْزِلَة عِبَادَتهمْ الْمَلَائِكَة لِيَشْفَعُوا لَهُمْ عِنْد اللَّه تَعَالَى فِي نَصْرهمْ وَرِزْقهمْ وَمَا يَنُوبهُمْ مِنْ أُمُور الدُّنْيَا فَأَمَّا الْمَعَاد فَكَانُوا جَاحِدِينَ لَهُ كَافِرِينَ بِهِ. قَالَ قَتَادَة وَالسُّدِّيّ وَمَالِك عَنْ زَيْد بْن أَسْلَم وَابْن زَيْد: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾، أَيْ لِيَشْفَعُوا لَنَا وَيُقَرِّبُونَا عِنْده مَنْزِلَة وَلِهَذَا كَانُوا يَقُولُونَ فِي تَلْبِيَتهمْ إِذَا حَجُّوا فِي جَاهِلِيَّتهمْ لَبَّيْكَ لَا شَرِيك لَك إِلَّا شَرِيكاً هُوَ لَك تَمْلِكهُ وَمَا مَلَكَ وَهَذِهِ الشُّبْهَة هِيَ الَّتِي اعْتَمَدَهَا الْمُشْرِكُونَ فِي قَدِيم الدَّهْر وَحَدِيثه وَجَاءَتْهُمْ الرُّسُل صَلَوَات اللَّه وَسَلَامه عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ بِرَدِّهَا وَالنَّهْي عَنْهَا وَالدَّعْوَة إِلَى إِفْرَاد الْعِبَادَة لِلَّهِ وَحْده لَا شَرِيك لَهُ وَأَنَّ هَذَا شَيْء اخْتَرَعَهُ الْمُشْرِكُونَ مِنْ عِنْد أَنْفُسهمْ لَمْ يَأْذَن اللَّه فِيهِ وَلَا رَضِيَ بِهِ بَلْ أَبْغَضَهُ وَنَهَى عَنْهُ».

فهذا كله وغيره يبين لك معنى من دون الله أو مع الله، ولا شك في أن ما عليه مشركو زماننا من الرافضة والقبوريين هو من جنس ما عليه أولئك، فهم عبدوا الصالحين من دون الله وسألوهم المدد واستغاثوا بهم، ولا شك في أن من يقول: «اللهم إني أدعوك وأتوسل إليك بجاه فلان» يختلف عمن يقول: «يا فلان أغثني أو المدد يا سيدي»، أو نحو هذا. فإن الأول توجّه بالدعاء إلى الله تعالى وإن كان أخطأ في توسيط جاه من ذكره بينه وبين الله، أما الثاني فقد توجه بالدعاء إلى غير الله ولم يذكر فيه ربه كحال المشركين سواء بسواء.

أخي الكريم:

لا يمنع التصحيح والدعوة من بيان الشرك وأهله، فالنبي (ﷺ) بيّن للمشركين أن ما يعملونه شرك من أول يوم بدأ فيه الدعوة، وتقصير الناس في الدعوة لا يقف حائلاً دون بيان ما عليه المشرك من الشرك.

وهل أفهم من كلامك في التماس العذر بجهل أو شبهة أو تأول لمن وقعوا في هذه الأمور أنه إذا أقيمت عليهم الحجة ورفع عنه الجهل والشبهة أنه يحكم بكفرهم؟ فإن قلت: لا، فما فائدة ذكر هذا إذاً؟ وإن قلت: نعم،

فأين ذهب قولك: إن هذا الأمر دائر بين الحل والحرمة، وقصاراه أنه شرك أصغر؟

وأما ادّعاؤك أن عبّاد اللات والعزى وبوذا يعتقدون أن النفع والضر بيد هذه الأصنام والآلهة، ولذا إذا أصاب أحدهم نفعٌ أو ضرٌ فإنه يعتقد بأن النفع والضر أتى من هذه الأصنام أو الآلهة، أو شراكتها لله في بعض صفاته أو قدراته= فهذا يكذبه القرآن وإليك الدليل:

﴿وَإِذَا مَسَّ ٱلْإِنسَٰنَ ٱلضُّرُّ دَعَانَا لِجَنۢبِهِۦٓ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَآئِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُۥ مَرَّ كَأَن لَّمْ يَدْعُنَآ إِلَىٰ ضُرٍّ مَّسَّهُۥ كَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِلْمُسْرِفِينَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [يونس: ١٢].

﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْـَٔرُونَ﴾ [النحل: ٥٣].

﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فِى ٱلْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلَّآ إِيَّاهُ فَلَمَّا نَجَّىٰكُمْ إِلَى ٱلْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ كَفُورًا﴾ [الإسراء: ٦٧].

وهذا يؤكد لك أنهم كانوا يدعونهم وهم يعتقدون أن النفع والضر بيد الله، ولهذا دعوه في شدتهم لإيمانهم بأن آلهتهم لا تنفع ولا تضر.

وهذا ما وبّخهم الله عليه بقوله: ﴿قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَٱللَّهُ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [المائدة: ٧٦].

وقوله: ﴿قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ قُلِ ٱللَّهُ قُلْ أَفَٱتَّخَذْتُم مِّن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِى ٱلظُّلُمَٰتُ وَٱلنُّورُ أَمْ جَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُوا۟ كَخَلْقِهِۦ فَتَشَٰبَهَ ٱلْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّٰرُ﴾ [الرعد: ١٦].

وقوله: ﴿أَفَلَا يَرَوْنَ أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا﴾ [طه: ٨٩].

وقوله: ﴿وَٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً لَّا يَخْلُقُونَ شَيْـًٔا وَهُمْ يُخْلَقُونَ وَلَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَوٰةً وَلَا نُشُورًا﴾ [الفرقان: ٣].

فهم يعلمون أنها لا تنفع ولا تضر ولكنهم سألوها من دون الله لأجل صلاحها وقربها كما قال تعالى: ﴿أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِى مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى مَنْ هُوَ كَٰذِبٌ كَفَّارٌ﴾ [الزمر: ٣].

وأما بقية كلامك فخارج موضوع النقاش ولهذا فلن أخوض فيه حتى لا ننصرف عن صلب موضوعنا، وهو هل هناك فرق بين من يدعو الحسين والعباس ويستغيث به ويسأله شفاء المرض وقضاء الحاجة ومن يدعو اللات والعزى وعزيراً والمسيح وسواعاً ونسراً؟

والله الموفق.

سعيد الكثيري:

الأخ الكريم سليمان

سأعود إلى النقاط التفصيلية التي ذكرتها، ولكن قبل الحديث عن الصور المركبة للغلو في التوسّل أودّ أن نحسم أولاً أبسط صور التوسل، وهي التوسل إلى الله بجاه أو مقام الرسول والصالحين مع الاعتقاد بأن الله هو النافع والضار.

هذه الصورة التي أطلنا النفس في عرض إباحتها عند جمهور الفقهاء والمفسرين والمحدّثين والمؤرخين وغيرهم، هل يتفق الفقه الشائع بيننا مع ما قاله جمهور الفقهاء أم أنه يعتبر ذلك شركاً مخرجاً من الملة؟!

هذه هي النقطة الأولى قبل الحديث عن النقاط الأخرى.

فإذا كان الفقه الشائع بيننا يعتبر ما أجازه وفعله جمهور الفقهاء شركاً مخرجاً من الملة فهل يحقّ لنا نسبة هذا الفقه إلى السلف؟!

وماذا نقول عن هؤلاء الفقهاء والعلماء؟! هل أشركوا بالله وخرجوا من الملة أم أننا أهل غلو شديد؟!!

أيهما أكثر غلواً وخروجاً على الأمة: تكفير الخوارج لمرتكب الكبيرة، والكبائر لا جدال في حرمتها، أم التكفير في أمر أجازه جمهور الفقهاء وفعله جمع غفير جداً من الفقهاء والمفسرين والمحدّثين والمؤرخين وغيرهم؟!!

دعنا نبدأ أولاً بهذه المسألة الأساسية، ثم ننقل الحديث إلى شركيات المسلمين لنبحث عما إذا كان الفقهاء قد أخرجوا هؤلاء أيضاً من الملة أم لا؟!!

سليمان الدويش:

الأخ سعيد أسعدك الله بطاعته

أنا أتكلم عن دعاء غير الله تعالى وصرف هذه العبادة ـ التي هي الدعاء ـ لغير الله، كمن يقول: يا حسين اشف مريضي أو نحو ذلك، وهي ما عليه أغلبية الرافضة والقبوريين اليوم.

وأنت تقول: إن هؤلاء لا يقصدون بدعائهم أن من يدعونه قادر على ما يطلبونه منه بل هم يقصدون التوسل به لقربه وصلاحه.

وقد أخبرتك أن هذا مخالف لما هم عليه من واقع الحال والمقال، وهذا ما أيّدته أنت بقولك: «الآن، لا شك أن أهل التوسل قد يتجاوزون هذا الفعل ويعتقدون بأن النفع والضر بيد الرسول والصالحين، وهنا يوجد الشرك»

أما التوسّل إلى الله تعالى بالأعمال الصالحة كتوسل النفر الذين أطبق عليهم الغار، أو توسّل المسلم بمحبته للنبي (ﷺ) وهي من الأعمال القلبية، أو التوسّل بدعاء الصالحين فهذا لا إشكال فيه، وقد ذكرت لك حديث العباس (رضي الله عنه) وتوسّل عمر الفاروق (رضي الله عنه) به.

وقد نقلت لك آنفاً كلاماً لشيخ الإسلام ابن تيمية يؤكد هذا.

أما التوسّل إلى الله تعالى بالأموات حتى وإن كانوا أنبياء وأتقياء كأن يقول: أتوسل إليك بجاه محمد (ﷺ) عندك أو بمنزلته أو بحقه أو نحو هذا فهذا يحتاج منك إلى دليل صحيح صريح، ولو كان في هذا خير لفعله أرغب الناس في الخير وأشدهم حرصاً عليه وهم أصحاب رسول الله (ﷺ) ومع هذا فلم يرد عنهم حديث واحد صحيح صريح يؤيد ما ذهبتَ إليه.

وأنت لو قرأت الرسالة التي أرشدتك إليها «**قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة**» لزال عنك كثير من الإشكالات التي تقولها.

أخي الكريم:

أنا في سؤالي الذي في صلب الموضوع أتكلم عمن يدعو الحسين ويستغيث به، وهذا حال أغلبية الروافض. ومعنى يدعوه: أي يطلب منه ما لا

يقدر عليه إلا الله تعالى من كشف كربة أو شفاء علة أو غفران زلة، وهذا ما تفعله أغلبية من يرتادون المشاهد والأضرحة.

وفقك الله لكل خير وجنبك كل شر ورفع قدرك في الدارين.

سعيد الكثيري:

الشيخ سليمان الدويش تحدّث عن الفارق بين من يتوسل إلى الله بجاه فلان أو فلان، وبين من يتوجّه باستغاثته إلى فلان. فهل الشيخ سليمان يفرّق فعلاً بين الأمرين ويعتبر أن التوسّل إلى الله بجاه أو مقام الرسول والصالحين ليس شركاً أكبر يخرج من الملة؟!

إن كان يعتقد ذلك فهو يخالف أهم ما قامت عليه دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب وطبقته في مجال التكفير والجهاد، وستكون المسافات بيننا حينئذ متقاربة، وسيلزم من هذا التفريق إقراره بأن جلّ التكفير والجهاد الذي تم تطبيقه في إطار مدرسة الشيخ هو من الغلو الشديد الذي ينبغي التنبيه إليه ونقده والتحذير منه.

وإن كان الشيخ سليمان يعتقد بأن الشرك الأكبر المخرج من الملة ينحصر فيمن يقول: يا فلان أغثني، أو نحو هذا= فالفارق بيني وبينه ينحصر في التمييز بين تكفير الأقوال والأفعال المطلقة وبين تكفير المعين.

وأنا أيضاً أقول: إن من يدعو أحداً أو يتوسل بأحد معتقداً أنه هو النافع أو الضار فهذا شرك وكفر، ولكنني لا آخذ هذا الحكم المطلق لأطبقه على الشيعة الإمامية أو المتصوفة أو غيرهم من الجماعات المعينة، وهذا هو الخطأ الذي يقع فيه بعض من يستشهدون ببعض كلام الإمام ابن تيمية.

كثيرون يأخذون من كلام الإمام ابن تيمية أنه قال: من قال كذا فقد كفر، ومن فعل كذا فقد كفر، وينقلون مثل هذه الأقوال من دائرة الأحكام المطلقة إلى دائرة تكفير المعين، بينما يتجاهلون أن الإمام ابن تيمية لم يحكم بخروج الشيعة الإمامية من الملة بسبب توسلهم بالأئمة أو استغاثتهم بهم، وتوجد له أقوال كثيرة يصنفهم بموجبها ضمن مبتدعة المسلمين، وأقوى وأشد مآخذه عليهم هي مسألة الطعن في الصحابة.

لنلخّص المسألة:

جمهور الفقهاء ـ المالكية والشافعية والحنابلة ومتأخرو الحنفية ـ أجازوا التوسل إلى الله بجاه أو مقام الأئمة والصالحين، ورأى متقدمو الحنفية كراهته أو حرمته.

الإمام ابن تيمية فصّل في الموضوع وطرح طرحاً مختلفاً عما طرحه الفقهاء قبله وبعده، وذلك على النحو الذي عرضه الأخ المكرم في تعليقه السابق.

الإمام ابن تيمية كان يميّز بين تكفير الأقوال والأفعال المطلقة وبين تكفير المعينين، ولذلك فقد حكم على كثير من أقوال وأفعال التوسل والاستغاثة بغير الله أنها كفر وشرك، ولكنه لم ينقل هذه الأحكام المجردة إلى الأشخاص والجماعات في عصره أو قبل عصره، لأنه يعلم أنه هنا تدخل مسائل الجهل والشبهات والتأول وموانع التكفير.

الشيخ محمد بن عبد الوهاب اعتبر التوسل إلى الله بجاه أو مقام الرسول والصالحين شركاً أكبر يخرج من الملة. وهذا الرأي يخالف ما طرحه كل الفقهاء والعلماء عبر التاريخ ممن أجاز معظمهم هذا التوسل، وبعضهم حكموا بكراهته أو حرمته، أو فصلوا في ذلك على النحو الذي انفرد به الإمام ابن تيمية.

الشيخ محمد بن عبد الوهاب لم يفرّق بين تكفير الأقوال والأفعال المجردة وبين تكفير المعينين على النحو الذي كان ينتهجه الإمام ابن تيمية، وهذا هو سبب رفع راية الجهاد ضدّ المسلمين وتطبيق أحكام الجهاد ضدّ المخالفين، وهو أمر انفرد به الشيخ عن بقية العلماء والفقهاء منذ عصر الصحابة.

الأخ الكريم سليمان،

سأحاول أن أركز على النقطة التي تهمّك، ولكنني أودّ أن أشير فقط إلى أن توسل عمر بن الخطاب بالعباس في مسألة الاستسقاء لم يكن توسلاً بدعائه، بل كان توسّلاً بجاهه أو مقامه، بدليل أن عمر لم يطلب من العباس الدعاء، بل قام عمر بالدعاء متوسلاً بالعباس، فقال: «اللهم إنا كنا نتوسل إليك بنبيك فتسقينا، وإنا نتوسل إليك بعم بنبينا فاسقنا».

أما تضعيف مقولة الإمام مالك أو تفسيرها بالمعنى الأخروي فهذا أمر لولا السجال وتشقيق المسألة لتناولته بقوة، ولكنه يكفي السيل العارم من أقوال الفقهاء والعلماء من كل المذاهب الذين أجازوا التوسل إلى الله بجاه أو مقام الرسول والصالحين، وقد عرضنا أقوالهم ومواقفهم في خمسة أجزاء مطولة. فهل المسألة متعلّقة فقط بقول الإمام مالك؟!

وماذا نقول عن أقوال الحنابلة، وفي مقدّمتها قول ابن قدامة وغيره؟!

نأتي الآن إلى المسألة التي أعدت السؤال عنها، وإن كنت أعتقد أنني تحدثت عنها كثيراً، وهي أفعال من يدعو الحسين ويستغيث به مباشرة لكشف كربة أو شفاء علة أو غفران زلة.

ومباشرة ـ ومن دون أدنى تردّد أو شك ـ فإن كان هناك من يدعو الحسين أو الرسول ويستغيث به مباشرة لكشف كربة أو شفاء علة أو غفران زلة معتقداً أن الحسين أو الرسول أو غيرهما من البشر هو من يكشف الكرب أو يشفي العلة أو يغفر الذنب= فهذا كفر وشرك لا شك فيه.

أما أن يتمّ الانتقال من هذه الأحكام المطلقة إلى تكفير أشخاص بعينهم أو جماعات بعينها= فهذا هو تكفير المعيّن الذي يكثر الوقوع فيه.

العلماء والفقهاء لم تكن تخفى عليهم شركيات المسلمين، وقد حسموا الأمر على صعيد الأحكام المطلقة، حتى أولئك الذين أجازوا التوسل إلى الله بجاه أو مقام الرسول والصالحين. ولكن كل هؤلاء لم يقطعوا بخروج الشيعة الإمامية أو المتصوفة بجماعاتهم المحدّدة من الملة بسبب غلوهم في الأئمة والصالحين، لأن الإسلام لا يزول إلا بيقين.

فإذا كان الشيعي الإمامي أو المتصوّف يصلي لله خمس مرات في اليوم ويصوم لله ويزكي لله ويحجّ ويعتمر لله ويقوم الليل لله ويؤمن بالقرآن والرسول، فمن أين لنا القطع بأنّ كل هذه الأعمال لا دلالة لها على عقيدة المرء؟ ومن أين لنا الجزم بأنه يعتقد أو يقصد أن الحسين أو غيره هو من يكشف الكربة أو يشفي العلة أو يغفر الذنب؟!

هنا قامت وتقوم مسألة التأول وموانع تكفير المعيّن. وهذه المسائل اختزلت واخترقت وهمشت إلى أبعد الحدود في إطار مدرسة الشيخ محمد بن عبد الوهاب (رَحِمَهُ اللهُ).

ولولا أن رافعي راية السلف في عصرنا محاصرون بأفكار مدرسة الشيخ محمد بن عبد الوهاب (رحمه الله) لأدركوا أن هذه المدرسة قد فصلتهم عن معظم التراث الفقهي الإسلامي وعن مجمل التجربة التاريخية الإسلامية في التعامل مع المخالفين.

إذا غاب التميز بين التكفير المطلق وتكفير الأقوال والأفعال وبين تكفير المعيّن أو المعيّنين فهناك كارثة لا بد من أن تحدث على الصعيد الإسلامي، فالأقوال المجردة ستنتقل إلى عالم التطبيق وسيتم نسف مسألة التأول وكثير من موانع التكفير. وهذا هو ما حدث بالفعل في إطار مدرسة الشيخ محمد بن عبد الوهاب (رحمه الله).

إذا لم نبصر التجربة التاريخية الإسلامية ونستدل منها على الفارق بين تكفير الأقوال والأفعال وبين الإخراج من الملة للفرق والجماعات المعيّنة= فلن نفهم سبب عدم رفع راية الجهاد داخل دار الإسلام في مواجهة المعتزلة والشيعة الإمامية والمتصوّفة وغيرهم.

سليمان الدويش:

الأخ الكريم سعيد الكثيري

أستأذنك لأقف مع تعقيبيْك الأخيرين هذه الوقفات:

الوقفة الأولى: تقول في ردّك: «الشيخ سليمان تحدّث عن الفارق بين من يتوسل إلى الله بجاه فلان أو فلان وبين من يتوجّه باستغاثته إلى فلان. فهل الشيخ سليمان يفرق فعلاً بين الأمرين ويعتبر أن التوسّل إلى الله بجاه أو مقام الرسول والصالحين ليس شركاً أكبر يخرج من الملة؟!»

وجوابي هو: وهل رأيت فيما سبق من كلامي أني حكمت على من توسل إلى الله تعالى بجاه أحد أنه مشرك شركاً أكبر؟

معاذ الله أن أقول هذا، بل الذي أقوله هو كفر من استغاث بهؤلاء وسألهم من دون الله.

وبين الصورتين فرق كبير جداً.

فالأولى: وهي التوسل إلى الله بجاه أحد من الصالحين كمن يقول: اللهم إني أسألك وأتوسل إليك بجاه النبي أو بحقه عندك.

والثانية: أن يقول: يا نبي الله اشفع لي أو اشف مريضي أو فرج كربتي.

وسؤالي في صلب موضوعي كان عن الصورة الثانية وهي التي عليها عامة الرافضة والقبوريين اليوم.

فالصورة الأولى هي التي قلت لك: إنه لم يرد في إثباتها دليل صريح صحيح بل كل ما جاء فيها من الأدلة فهو إما غير صريح أو غير صحيح.

وهذه الصورة هي التي حشدت لها الأقوال التي استشهدت بها في مداخلاتك السابقة، وهي كما أخبرتك خلاف ما عليه الصحابة والتابعون (رضي الله عنهم)، وهي بدعة محرمة لكنها ليست شركاً.

والصورة الثانية هي التي أخبرتك أنها شرك مخرج من الملة لأن فيها صرفا للعبادة التي هي الدعاء لغير الله وهذه لا تصلح لدفعها ورفعها شبهة أن من ندعوهم ونستغيث بهم أصلح منا حالاً وأقرب منزلة وجاهاً، فهذه هي حجة المبطلين الذين كانوا يعبدون الأصنام من دون الله تعالى. ولو تأمّلت ما نقلته لك من كلام شيخَيي الإسلام لرأيت أنهما يفرقان بين الصورتين.

الوقفة الثانية: قولك: «إن كان يعتقد ذلك فهو يخالف أهم ما قامت عليه دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب وطبقته في مجال التكفير والجهاد، وستكون المسافات بيننا حينئذ متقاربة، وسيلزم من هذا التفريق إقراره بأن جل التكفير والجهاد الذي تمّ تطبيقه في إطار مدرسة الشيخ هو من الغلو الشديد الذي ينبغي التنبيه إليه ونقده والتحذير منه».

أقول: هذا اتهام لدعوة الشيخ المجدِّد (رحمه الله) بما ليس فيها، وأنا أربأ بك أن تجعل من نفسك لساناً لخصوم هذه الدعوة المباركة تنقل ما يقولونه عنها من دون نظر إليها.

أخي الكريم:

هذه بعض أقوال شيخ الإسلام ابن تيمية والشيخ المجدِّد محمد بن عبد الوهاب وبعض تلاميذه رحمهم الله جميعاً لتعلم أن سوء الظن فيهم كان نتاج سوء الفهم لأقوالهم:

١ ـ قال شيخ الإسلام (رَحِمَهُ ٱللَّهُ): «وأما القسم الثالث وهو أن يقول: اللهم بجاه فلان عندك أو ببركة فلان أو بحرمة فلان عندك افعل بي كذا وكذا فهذا يفعله كثير من الناس لكن لم يُنقل عن أحد من الصحابة والتابعين وسلف الأمة أنهم كانوا يدعون بمثل هذا الدعاء، ولم يبلغني عن أحد من العلماء في ذلك ما أحكيه إلا ما رأيت في فتاوى الفقيه أبي محمد بن عبد السلام فإنه أفتى أنه لا يجوز لأحد أن يفعل ذلك إلا النبي (ﷺ) إن صح الحديث في النبي (ﷺ). ومعنى الاستفتاء: قد روى النسائي والترمذي وغيرهما: «أن النبي (ﷺ) علّم بعض أصحابه أن يدعو فيقول: اللهم إني أسألك وأتوسل إليك بنبيك نبي الرحمة يا محمد يا رسول الله إني أتوسل بك إلى ربي في حاجتي ليقضيها لي اللهم فشفّعه في»، فإن هذا الحديث قد استدل به طائفة على جواز التوسل بالنبي (ﷺ) في حياته وبعد مماته وليس في التوسل دعاء المخلوقين ولا استغاثة بالمخلوق وإنما هو دعاء واستغاثة بالله لكن فيه سؤال بجاهه كما في سنن ابن ماجه: «عن النبي (ﷺ) أنه ذكر في دعاء الخارج للصلاة أن يقول اللهم إني أسألك بحق السائلين عليك وبحق ممشاي هذا فإني لم أخرج أشراً ولا بطراً ولا رياء ولا سمعة خرجت اتقاء سخطك وابتغاء مرضاتك أسألك أن تنقذني من النار وأن تغفر لي ذنوبي فإنه لا يغفر الذنوب إلا أنت». قالوا ففي هذا الحديث أنه سأل بحق السائلين عليه وبحق ممشاه إلى الصلاة والله تعالى قد جعل على نفسه حقاً، قال الله تعالى: ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الروم: ٤٧]، ونحو قوله: ﴿كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ وَعْدًا مَّسْـُٔولًا﴾ [الفرقان: ١٦]، وفي **الصحيحين**: «عن معاذ بن جبل أن النبي (ﷺ) قال له: **يا معاذ أتدري ما حق الله على العباد؟** قال: الله ورسوله أعلم، قال: **حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً، أتدري ما حقّ العباد على الله إذا فعلوا؟ ذلك فإن حقهم عليه أن لا يعذبهم**». وقد جاء في غير حديث: «كان حقاً على الله كذا وكذا»، كقوله «من شرب الخمر لم تقبل له صلاة أربعين يوماً، فإن تاب تاب الله عليه، فإن عاد فشربها في الثالثة أو الرابعة كان حقاً على الله أن يسقيه من طينة الخبال، قيل: وما طينة الخبال؟ قال: عصارة أهل النار». وقالت طائفة ليس في هذا جواز التوسل به بعد مماته وفي مغيبه، بل إنّما فيه التوسّل في حياته بحضوره كما في **صحيح البخاري**: «أن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) استسقى بالعباس فقال: «اللهم إنا كنا إذا أجدبنا نتوسل إليك بنبينا فتسقينا وإنا نتوسل إليك

بعم نبينا فاسقنا فيسقون». وقد بيّن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) أنهم كانوا يتوسلون به في حياته فيسقون وذلك التوسل به أنهم كانوا يسألونه أن يدعو الله لهم فيدعو لهم ويدعون معه ويتوسلون بشفاعته ودعائه كما في الصحيح: «عن أنس بن مالك (رضي الله عنه) أن رجلاً دخل المسجد يوم الجمعة من باب كان بجوار دار القضاء ورسول الله (ﷺ) قائم يخطب، فاستقبل رسول الله (ﷺ) قائماً، فقال: يا رسول الله هلكت الأموال وانقطعت السبل فادع الله لنا أن يمسكها عنا، قال: فرفع رسول الله (ﷺ) يديه، ثم قال: **اللهم حوالينا ولا علينا، اللهم على الآكام والظراب وبطون الأودية ومنابت الشجر**، قال: وأقلعت فخرجنا نمشي في الشمس» ففي هذا الحديث أنه قال: ادع الله لنا أن يمسكها عنا. وفي الصحيح: «أن عبد الله بن عمر قال: إني لأذكر قول أبي طالب في رسول الله (ﷺ) حيث يقول:

وأبيض يستسقى الغمام بوجهه   ثمال اليتامى عصمة للأرامل

فهذا كان توسّلهم به في الاستسقاء ونحوه، ولما مات توسّلوا بالعباس (رضي الله عنه) كما كانوا يتوسّلون به ويستسقون، وما كانوا يستسقون به بعد موته ولا في مغيبه ولا عند قبره ولا عند قبر غيره، وكذلك معاوية بن أبي سفيان استسقى بيزيد بن الأسود الجرشي وقال: «اللهم إنا نستشفع إليك بخيارنا، يا يزيد ارفع يديك إلى الله، فرفع يديه ودعا ودعوا، فسقوا». فلذلك قال العلماء: يستحب أن يستسقى بأهل الصلاح والخير، فإذا كانوا من أهل بيت رسول الله (ﷺ) كان أحسن. ولم يذكر أحد من العلماء أنه يشرع التوسل والاستسقاء بالنبي والصالح بعد موته ولا في مغيبه، ولا استحبوا ذلك في الاستسقاء ولا في الاستنصار ولا غير ذلك من الأدعية، والدعاء مخ العبادة. والعبادة مبناها على السنة والاتباع لا على الأهواء والابتداع، وإنما يعبد الله بما شرع لا يعبد بالأهواء والبدع، قال تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ﴾ [الشورى: ٢١]، وقال تعالى: ﴿ٱدْعُواْ رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾ [الأعراف: ٥٥]. وقال النبي (ﷺ): «**إنه سيكون في هذه الأمة قوم يعتدون في الدعاء والطهور**». انتهى كلامه.

٢ ـ قال الشيخ المجدّد محمد بن عبد الوهاب (رحمه الله): «إذا عرف ذلك

فالتوسل يطلق على شيئين: فإن كان ابن حجر وأمثاله أرادوا سؤال الله بالرجل الصالح، فهذا ليس في الشريعة ما يدلّ على جوازه، ولو جاز لما ترك الصحابة السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار (ﷺ) التوسل بالنبي (ﷺ) بعد وفاته كما كانوا يتوسّلون بدعائه في حياته إذا قحطوا، وثبت عن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب (ﷺ) أنه خرج بالعباس بن عبد المطلب عام الرمادة بمحضر من السابقين الأولين يستسقون، فقال عمر: «اللهم إنّا كنّا إذا أجدبنا نتوسل إليك بنبينا فتسقينا، وإنا نتوسل إليك بعم نبينا فاسقنا، ثمّ قال: ارفع يديك يا عباس، فرفع يديه يسأل الله تعالى؛ ولم يسأله بجاه النبي (ﷺ) ولا بغيره؛ ولو كان هذا التوسل حقاً كانوا إليه أسبق وعليه أحرص؛ فإن كانوا أرادوا بالتوسل: دعاء الميت، والاستشفاع به، فهذا هو شرك المشركين بعينه؛ والأدلة على بطلانه في القرآن كثيرة جداً».

٣ ـ وقال أيضاً: «وإنما أشرك وكفر من كفر من المشركين بقصد غير الله بهذا وتأليهه غير الله بذلك قال تعالى: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: ١٧]، وقال تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ ءَالِهَةٌ تَمْنَعُهُم مِّن دُونِنَا لَا يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَ أَنفُسِهِمْ وَلَا هُم مِّنَّا يُصْحَبُونَ﴾ [الأنبياء: ٤٣]، وقال تعالى: ﴿وَاتَّخَذُوا مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً لَّا يَخْلُقُونَ شَيْـًٔا وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾ [الفرقان: ٣] الآية، وحكى عن أهل النار أنهم يقولون لآلهتهم التي عبدوها مع الله: ﴿تَاللَّهِ إِن كُنَّا لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ * إِذْ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الشعراء: ٩٧ ـ ٩٨]، ومعلوم أنهم ما ساووهم به في الخلق، والتدبير، والتأثير، وإنما كانت التسوية في الحب، والخضوع، والتعظيم، والدعاء ونحو ذلك من العبادات».

٤ ـ قال الشيخ عبد الله ابن الشيخ محمد بن عبد الوهاب، رحمهما الله تعالى: «فإن قلت: ما تقول في الحلف بغير الله والتوسل به؟ قلت: ننظر إلى حال المقسم، إن قصد به التعظيم، كتعظيم الله أو أشد، كما يقع لبعض غلاة المشركين من أهل زماننا، إذا استحلف بشيخه، أي: معبوده الذي يعتمد في جميع أموره عليه، لا يرضى أن يحلف إذا كان كاذباً أو شاكاً، وإذا استحلف بالله فقط رضي، فهو كافر من أقبح المشركين، وأجهلهم إجماعاً، وإن لم يقصد التعظيم، بل سبق لسانه إليه، فهذا ليس بشرك أكبر، فينهى عنه ويزجر، ويؤمر صاحبه بالاستغفار عن تلك الهفوة.

وأما التوسل وهو أن يقول القائل: «اللهم إني أتوسل إليك بجاه نبيك محمد (ﷺ) أو بحق نبيك، أو بجاه عبادك الصالحين، أو بحق عبدك فلان، فهذا من أقسام البدع المذمومة، ولم يرد بذلك نص، كرفع الصوت بالصلاة على النبي (ﷺ) عند الأذان».

٥ ـ قال الشيخ سليمان بن عبد الله ابن الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمهم الله جميعاً وقد سئل: «هل يجوز التوسل بجاه النبي (ﷺ)، أو غيره من الأنبياء والمرسلين والصالحين في الدعاء؟ فأجاب: التوسل المشروع، الذي جاء به الكتاب والسنة هو: التوسل إلى الله (ﷻ) بالأعمال الصالحات، والأسماء والصفات اللائقة بجلال رب البريات، كقوله تعالى حاكياً عن عباده المؤمنين أنهم توسلوا إليه بصالح أعمالهم: ﴿رَّبَّنَآ إِنَّنَا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَٰنِ أَنْ ءَامِنُوا۟ بِرَبِّكُمْ فَـَٔامَنَّا﴾ الآية [آل عمران: ١٠٣]. وكما ثبت في **الصحيحين** من قصة الثلاثة الذين أووا إلى الغار، فانطبقت عليهم الصخرة، فتوسلوا إلى الله بصالح أعمالهم، الحديث؛ وكقوله (ﷺ) في الحديث الذي رواه الإمام أحمد وابن أبي شيبة وابن حبان في **صحيحه** وغيره: «**أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك، أو أنزلته في كتابك، أو علّمته أحداً من خلقك، أو استأثرت به في علم الغيب عندك**». وفي الحديث الصحيح الذي رواه الترمذي وغيره: «**اللهم إني أسألك بأن لك الحمد، لا إله إلا أنت، المنان، بديع السماوات والأرض، يا ذا الجلال والإكرام، يا حي يا قيوم**»، وفي الحديث الذي رواه الترمذي وحسنه: «**أسألك يا الله يا رحمان بجلالك ونور وجهك**» الحديث، وأمثال ذلك. فهذا كله أمر مشروع، لا نزاع فيه، وهو من الوسيلة التي أمر الله بها في قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱبْتَغُوٓا۟ إِلَيْهِ ٱلْوَسِيلَةَ﴾ [المائدة: ٣٥]، وكذلك التوسل إلى الله بدعاء النبي (ﷺ) وشفاعته في حياته، وبدعاء غيره من الأنبياء والصالحين في حياتهم، فهذا كله مستحب، كما توسل الصحابة بدعاء النبي (ﷺ) وشفاعته في حياته، وتوسلوا بدعاء العباس بن عبد المطلب، عم النبي (ﷺ) وبدعاء يزيد بن الأسود الجرشي. وأما التوسل بجاه المخلوقين، كمن يقول: اللهم إني أسألك بجاه نبيك محمد (ﷺ) ونحو ذلك، فهذا لم ينقل عن النبي (ﷺ) وأكثر العلماء على النهي عنه، وحكى ابن القيّم رحمه الله تعالى: «أنه بدعة إجماعاً، ولو كان الأنبياء والصالحون لهم جاه عند الله (ﷻ) فلا

يقتضي ذلك جواز التوسل بذواتهم وجاههم، لأن الذي لهم من الجاه والدرجات أمر يعود نفعه إليهم، ولا ننتفع من ذلك إلا باتباعنا لهم ومحبتنا لهم، والله المجازي لنا على ذلك. وأما التوسل بذواتهم مع عدم التوسل بالإيمان والطاعة فلا يكون وسيلة، ولأن المتوسل بالمخلوق إن لم يتوسل بما يحصل من المتوسل به من الدعاء للمتوسل أو بمحبته واتباعه فبأي شيء يتوسل»؟!

إلى أن قال: «واعلم: أن التوسل بذات المخلوق، أو بجاهه غير سؤاله ودعائه. فالتوسل بذاته، أو بجاهه أن يقول: اللهم اغفر لي، وارحمني، وأدخلني الجنة بنبيك محمد (ﷺ)، أو بجاه نبيك محمد (ﷺ)، ونحو ذلك، فهذا بدعة ليس بشرك. وسؤاله ودعاؤه هو أن يقول: «يا رسول الله أسألك الشفاعة، أو أنا في كرب شديد، فرج عني، أو استجرت بك من فلان، فأجرني، ونحو ذلك، فهذا كفر وشرك أكبر، ينقل صاحبه عن الملة، لأنه صرف حق الله لغيره، لأن الدعاء عبادة لا يصلح إلا لله، فمن دعاه، فقد عبده، ومن عبد غير الله، فقد أشرك، والأدلة على هذا أكثر من أن تحصر. وكثير من الناس لا يميز ولا يفرق بين التوسل بالمخلوق، أو بجاهه، وبين دعائه، وسؤاله، فافهم ذلك وفقنا الله وإياك لسلوك أحسن المسالك وبهذا يظهر جواب المسألة الثانية، وهي: إذا وجد نحو ذلك في تصنيف بعض العلماء، هل له محمل أم لا؟ والله أعلم، وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم».

٥ ـ قال الشيخ إسحاق بن عبد الرحمن بن حسن ابن الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمهم الله جميعاً: «إذا تقرّر هذا فقد عرفت سلمك الله كلام الناس في مسألة سؤال الله بالمخلوق، والإقسام على الله به، وقد ذكرتك فيها بأنّ الذي نعتقده أنا لا نكفر بها أحداً بل نقول: هي بدعة شنيعة، نهى عنها السلف وقد قال مالك (ﷺ): «لن يصلح آخر هذه الأمة إلا ما أصلح أولها»، وقوله (ﷺ): «**دع ما يريبك إلى ما لا يريبك**» وإن لم يكن هذا من الشرك فهو وسيله إليه، لا بد أن يقوم بقلب صاحبه شيء من الاعتماد. ولكن بقي مسألة، وهي التي لا حجة للمخالف فيها أصلاً وهي إسناد الخطاب إلى غير الله في شيء من الأمور بياء النداء إذا كان يشتمل على رغبة أو رهبة فهذا هو الدعاء الذي صرفه لغير الله شرك».

٦ ـ قال الشيخ عبد العزيز بن عبد الله الحصين رحمه الله تعالى: «وأما الإقسام على الله بمخلوق فهو منهي عنه باتفاق العلماء؛ وهل هو منهي عنه نهي تنزيه أو تحريم؟ على قولين، أصحهما: أنه كراهة تحريم؛ قال بشر بن الوليد: سمعت أبا يوسف يقول: قال أبو حنيفة رحمه الله تعالى: لا ينبغي لأحد أن يدعو إلا به، وأكره: بمعاقد العز من عرشك، وهو حق خلقك؛ وقال أبو يوسف: معاقد العز: هو الله، فلا أكره هذا؛ وأكره: بحق فلان؛ أو بحق أنبيائك ورسلك؛ وبحق البيت، والمشعر الحرام؛ قال (رَحِمَهُ اللَّهُ): المسألة بحق المخلوق لا تجوز لهذا، فلا يقول: أسألك بفلان، أو بملائكتك، أو أنبيائك، ونحو ذلك، لأنه لا حق للمخلوق على الخالق».
إلى أن قال (رَحِمَهُ اللَّهُ): «قد اختلف في التوسل إليه بشيء من مخلوقاته، فقال أبو محمد بن عبد السلام في فتاويه: إنه لا يجوز التوسل إليه بشيء من مخلوقاته، لا الأنبياء ولا غيرهم، وتوقف في حق نبينا (لاعتقاده: أنه ورد في ذلك حديث، وإنه لم يعرف صحة هذا الحديث؛ وتقدم قول أبي حنيفة وأصحابه رحمهم الله تعالى)».

فهذه بعض أقوالهم وهي كثيرة منتشرة وفيها بيان الفارق بين ما يقولونه وبين ما يفهمه كثيرون من الناس عنهم مما يلبسه عليهم دعاة السوء والضلالة من أعداء هذه الدعوة المباركة.

وما قلته هو ما أعتقده وهو ما يعتقده شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب (رَحِمَهُ اللَّهُ) وهو ما عليه شيخ الإسلام ابن تيمية (رَحِمَهُ اللَّهُ) وهو ما حكاه عن سلف الأمة وقرونها الفاضلة.

الوقفة الثالثة: تقول في ردّك على الأخ العبد الفقير: «إن كان الشيخ سليمان يعتقد بأن الشرك الأكبر المخرج من الملة ينحصر فيمن يقول: يا فلان أغثني أو نحو هذا= فالفارق بيني وبينه ينحصر في التمييز بين تكفير الأقوال والأفعال المطلقة وبين تكفير المعيّن».

أقول: سليمان الدويش لا يحصر الشرك الأكبر في هذا وحده بل يرى أن هذا لون من ألوان الشرك الأكبر.

الوقفة الرابعة: تقول: «أنا أيضاً أقول: إن من يدعو أحداً أو يتوسل بأحد معتقداً أنه هو النافع أو الضار فهذا شرك وكفر، ولكنني لا آخذ هذا

الحكم المطلق لأطبقه على الشيعة الإمامية أو المتصوفة أو غيرهم من الجماعات المعيّنة، وهذا هو الخطأ الذي يقع فيه بعض من يستشهدون ببعض كلام الإمام ابن تيمية».

أقول: إن كنت تعتقد به ولكنك لا تطبقه على من يقول به ويقع منه فهذا شأنك، أما أنا فأعتقد كفر قائله وفاعله وإن صام وصلى وزعم أنه مسلم، لأنه صرف عبادة الدعاء لغير الله، وهذا لا نزاع بين العلماء في كفر فاعله وقد نقلت لك مقولة شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله تعالى ـ في هذا، ونقله إجماع المسلمين على كفر فاعله.

وإن كنت لا تطبقه كما تقول على الرافضة ولا على المتصوفة الذين يشركون مع الله غيره فعلى من ستطبقه يا أخ سعيد؟

الوقفة الخامسة: تقول: «كثيرون يأخذون من كلام الإمام ابن تيمية أنه قال: من قال كذا فقد كفر، ومن فعل كذا فقد كفر، وينقلون مثل هذه الأقوال من دائرة الأحكام المطلقة إلى دائرة تكفير المعيّن، بينما يتجاهلون أن الإمام ابن تيمية لم يحكم بخروج الشيعة الإمامية من الملة بسبب توسلهم بالأئمة أو استغاثتهم بهم، ويوجد له أقوال كثيرة يصنفهم بموجبها ضمن مبتدعة المسلمين، وأقوى وأشد مآخذه عليهم هي مسألة الطعن في الصحابة».

أقول: سبحان الله العظيم! وقد حكم أيضاً بكفر من سأل غير الله تعالى فقال: «فمن جعل الملائكة والأنبياء وسائط يدعوهم ويتوكّل عليهم ويسألهم جلب المنفعة ودفع المضار مثل أن يسألهم غفران الذنب وهداية القلوب وتفريج الكروب وسدّ الفاقات فهو كافر بإجماع المسلمين». والرافضة يفعلون هذا.

الوقفة السادسة: قولك: «جمهور الفقهاء ـ المالكية والشافعية والحنابلة ومتأخرو الحنفية ـ أجازوا التوسل إلى الله بجاه أو مقام الأئمة والصالحين، ومتقدمو الحنفية رأوا كراهته أو حرمته».

أقول: هذا تلبيس رحمك الله ووفقك فالذين نقلت عنهم إن صح عنهم النقل فهم من متأخري الفقهاء ومنهم من فيه مقال ومنهم من حمل قوله على غير مراده.

وقد أخبرتك قبل أننا لو افترضنا جدلاً أن ما نقل عنهم صحيح صريح، وأنهم من أئمة السنة وما فيهم من يقدح في عقيدته فقد خالفوا ما عليه الصحابة والتابعون رضوان الله عليهم، وهذا وحده يكفي لإسقاط الحجة بقولهم، فلو كان ما نسب إليهم خيراً لسبقهم إليه من هو أفضل منهم وأقرب للنبي (ﷺ).

الوقفة السابعة: تقول في ردّك على الأخ العبد الفقير: «الإمام ابن تيمية كان يميّز بين تكفير الأقوال والأفعال المطلقة وبين تكفير المعيّنين، ولذلك فقد حكم على كثير من أقوال وأفعال التوسل والاستغاثة بغير الله بأنها كفر وشرك، ولكنه لم ينقل هذه الأحكام المجردة إلى الأشخاص والجماعات في عصره أو قبل عصره، لأنه يعلم أنه هنا تدخل مسائل الجهل والشبهات والتأول وموانع التكفير».

أقول: وهل الجهل صفة لازمة لا تنفك أبداً بحيث نجعلها عذراً يمنع من إيقاع الحكم! أم أن الجهل قد يرتفع بالعلم؟

كيف تحتج بالجهل وما من بيت اليوم إلا وفيه من وسائل العلم والمعرفة ما يقيم عليه الحجة ويبين الدليل كيف يعذر هؤلاء بالجهل والتأول وهم ينسبون من يناقشهم أو ينكر عليهم بالوهابية! ومعنى هذا أنّ الذي عرف الوهابية وخافها لم يعد خافياً عليه أمر التوحيد.

وهل نحتاج إلى العذر بالجهل أو التأول لمن يراه الرافضة والصوفية أقطاباً وآيات وحججاً؟

وإذا كنا سنعتذر لهؤلاء بالجهل فسنعتذر أيضاً للعامة من النصارى بالجهل وهكذا!

وكيف يمكن أن نتصور العذر بالجهل اليوم ونحن نرى أن الرجل يستطيع معرفة أدق التفاصيل من خلال ضغطة زر؟

الوقفة الثامنة: قلت في ردّك: «الشيخ محمد بن عبد الوهاب اعتبر التوسل إلى الله بجاه أو مقام الرسول والصالحين شركاً أكبر يخرج من الملة. وهذا الرأي يخالف ما طرحه كل الفقهاء والعلماء عبر التاريخ ممن أجاز معظمهم هذا التوسل، وبعضهم حكموا بكراهته أو حرمته، أو فصلوا في ذلك على النحو الذي انفرد به الإمام ابن تيمية».

أقول: هذا خلاف الحقيقة وهو إما سوء فهم لكلام الشيخ (رَحِمَهُ ٱللَّهُ) أو تلبيس عليه أعيذك بالله منه، وقد نقلت لك من كلامه وكلام أحفاده وتلامذته ما يؤكد زيف ما ذهبت إليه يا أخ سعيد فراجعه في الوقفة الثانية، ونحن لا نهرب من الحق بل نبحث عنه، وكتب الشيخ منتشرة موجودة فهات برهانك على ما تقول.

الوقفة التاسعة: تقول في ردّك: «الشيخ محمد بن عبد الوهاب لم يفرق بين تكفير الأقوال والأفعال المجردة وبين تكفير المعيّنين على النحو الذي كان ينتهجه الإمام ابن تيمية. وهذا هو سبب رفع راية الجهاد ضد المسلمين وتطبيق أحكام الجهاد ضد المخالفين، وهو أمر انفرد به الشيخ عن بقية العلماء والفقهاء منذ عصر الصحابة».

أقول: هذا تحامل على الشيخ المجدِّد (رَحِمَهُ ٱللَّهُ)، ومن قرأ رسائله عرف أنه كان من أحرص الناس على إقامة الحجة، ومن أبعدهم عن التكفير إلا من قام عليه الدليل.

الوقفة العاشرة: قلت في ردّك: «سأحاول أن أركّز على النقطة التي تهمك، ولكنني أودّ أن أشير فقط إلى أن توسل عمر بن الخطاب بالعباس في مسألة الاستسقاء لم يكن توسلاً بدعائه، بل كان توسلاً بجاهه أو مقامه، بدليل أن عمر لم يطلب من العباس الدعاء، بل قام عمر بالدعاء متوسلاً بالعباس، فقال: «اللهم إنا كنّا نتوسل إليك بنبيك فتسقينا، وإنا نتوسل إليك بعم نبينا فاسقنا»».

أقول: هذا فهم منك ـ حفظك الله ـ ولو كان صواباً لتوسّل عمر (رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ) بمن هو أفضل من العباس وهو النبي (ﷺ)، فجاه النبي (ﷺ) أعظم من جاه العباس (رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ).

لقد كان توسل عمر بالعباس (رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا) إنما هو توسل بدعائه وليس بذاته وجاهه وأنقل لك هنا كلاماً للشيخ العالم الرباني محمد ناصر الدين الألباني (رَحِمَهُ ٱللَّهُ) في كتابه **التوسل أنواعه وأحكامه** وهذا نصه:

«لقد فسرت بعض روايات الحديث الصحيحة كلام عمر المذكور وقصده، إذ نقلت دعاء العباس (رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ) استجابة لطلب عمر (رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ)، فمن

ذلك ما نقله الحافظ العسقلاني (رحمه الله) في «الفتح» (٣/ ١٥٠) حيث قال: «قد بين الزبير بن بكار في «**الأنساب**» صفة ما دعا به العباس في هذه الواقعة، والوقت الذي وقع فيه ذلك، فأخرج بإسناد له أن العباس لما استسقى به عمر قال: «اللهم إنه لم ينزل بلاء إلا بذنب، ولم يكشف إلا بتوبة، وقد توجّه القوم بي إليك لمكاني من نبيك، وهذا أيدينا إليك بالذنوب، ونواصينا إليك بالتوبة، فاسقنا الغيث»، قال: فأرخت السماء مثل الجبال حتى أخصبت الأرض، وعاش الناس». وفي هذا الحديث:

أولاً: التوسل بدعاء العباس (رضي الله عنه) لا بذاته كما بينه الزبير بن بكار وغيره، وفي هذا رد واضح على الذين يزعمون أن توسل عمر كان بذات العباس لا بدعائه، إذ لو كان الأمر كذلك لما كان ثمة حاجة ليقوم العباس فيدعو بعد عمر دعاءً جديداً.

ثانياً: أن عمر صرح بأنهم كانوا يتوسلون بنبينا (ﷺ) في حياته، وأنه في هذه الحادثة توسل بعمه العباس، ومما لا شك فيه أن التوسلَيْن من نوع واحد: توسلهم بالرسول (ﷺ) وتوسّلهم بالعباس، وإذ تبيّن للقارىء ـ مما يأتي ـ أن توسلهم به (ﷺ) إنما كان توسلاً بدعائه (ﷺ) فتكون النتيجة أن توسلهم بالعباس إنما هو توسل بدعائه أيضاً، بضرورة أن التوسلَيْن من نوع واحد. أما أن توسلهم به (ﷺ) إنما كان توسّلاً بدعائه، فالدليل على ذلك صريح رواية الإسماعيلي في **مستخرجه على الصحيح** لهذا الحديث بلفظ: «كانوا إذا قحطوا على عهد النبي (ﷺ) استسقوا به، فيستسقي لهم، فيسقون، فلما كان في إمارة عمر...» فذكر الحديث، نقلته من **الفتح** (٢/ ٣٩٩)، فقوله: «فيستسقي لهم» صريح في أنه (ﷺ) كان يطلب لهم السقيا من الله تعالى ففي «**النهاية**» لابن الأثير: «الاستسقاء، استفعال من طلب السقيا أي إنزال الغيث على البلاد والعباد، يقال: سقى الله عباده الغيث وأسقاهم، والاسم السقيا بالضم، واستسقيت فلاناً إذا طلبت منه أن يسقيك». إذا تبين هذا، فقوله في هذه الرواية «استسقوا به» أي بدعائه، وكذلك قوله في الرواية الأولى: «كنا نتوسل إليك بنبينا»، أي بدعائه، لا يمكن أن يفهم من مجموع رواية الحديث إلا هذا. ويؤيده:

ثالثاً: لو كان توسل عمر إنما هو بذات العباس أو جاهه عند الله تعالى

لما ترك التوسل به (ﷺ) بهذا المعنى، لأن هذا ممكن لو كان مشروعاً، فعدول عمر عن هذه إلى التوسل بدعاء العباس (رضي الله عنه) أكبر دليل على أنّ عمر والصحابة الذين كانوا معه كانوا لا يرون التوسل بذاته (ﷺ)، وعلى هذا جرى عمل السلف من بعدهم، كما رأيت في توسل معاوية بن أبي سفيان والضحاك بن قيس بيزيد بن الأسود الجرشي، وفيهما بيان دعائه بصراحة وجلاء. فهل يجوز أن يجمع هؤلاء كلهم على ترك التوسل بذاته (ﷺ) لو كان جائزاً، سيّما والمخالفون يزعمون أنه أفضل من التوسل بدعاء العباس وغيره؟! اللهم إن ذلك غير جائز ولا معقول، بل إن هذا الإجماع منهم من أكبر الأدلة على أن التوسل المذكور غير مشروع عندهم، فإنهم أسمى من أن يستبدلوا الذي هو أدنى بالذي هو خير!».

الوقفة الحادية عشر: تقول في ردّك: «أما تضعيف مقولة الإمام مالك أو تفسيرها بالمعنى الأخروي فهذا أمر لولا السجال وتشقيق المسألة لتناولته بقوة، ولكنه يكفي السيل العارم من أقوال الفقهاء والعلماء من كل المذاهب الذين أجازوا التوسل إلى الله بجاه أو مقام الرسول والصالحين، وقد عرضنا أقوالهم ومواقفهم في خمسة أجزاء مطولة. فهل المسألة متعلّقة فقط بقول الإمام مالك؟! وماذا نقول عن أقوال الحنابلة، وفي مقدمتها قول ابن قدامة وغيره؟!!»

أقول: القصة لا تثبت، وما نقلته من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية (رحمه الله) عنها كافياً فراجعه. وأما السيل الذي ذكرته من الأقوال فقد أخبرتك عنه في الوقفة السادسة فتأمله.

وأما أقوال الحنابلة فليست حجّة على الشرع إن خالفته. وأما ما نسبته لابن قدامة ـ (رحمه الله) فإليك ـ ما قاله الشيخ ناصر السنة محمد بن ناصر الدين الألباني (رحمه الله) في كتابه **التوسل أنواعه وأحكامه**:

«ومن الغريب حقاً أن يتجرّأ الدكتور البوطي فيدّعي إجماع الأئمة والفقهاء بما فيهم الشوكاني وابن قدامة والصنعاني على فهمه الشاذ المبني على جهل فظيع بمعاني الألفاظ المستعملة في اللغة والشرع. ونكتفي للرد عليه بنقل كلام أحد الأئمة الذين نصّ على أسمائهم، وادّعى مشاركتهم إياه في فهمه لمعنى الاستشفاع، ونعني الإمام ابن قدامة المقدسي صاحب أكبر

كتاب في الفقه الحنبلي وهو «المغني» إذ قال فيه (٢/ ٢٩٥) ما نصه: «ويستحب بأن يستسقي بمن ظهر صلاحه، لأنه أقرب إلى إجابة الدعاء، فإن عمر (رضي الله عنه) استسقى بالعباس عم النبي (ﷺ). قال ابن عمر: استسقى عمر عام الرمادة بالعباس فقال: «اللهم إن هذا عم نبيك (ﷺ)، نتوجه إليك به، فاسقنا، فما برحوا حتى سقاهم الله (عز وجل)، وروي أن معاوية خرج يستسقي، فلما جلس على المنبر قال: أين يزيد بن الأسود الجُرَشي؟ فقام يزيد، فدعاه معاوية فأجلسه عند رجليه، ثم قال: اللهم إنا نستشفع إليك بخيرنا وأفضلنا يزيد بن الأسود، يا يزيد ارفع يديك، فرفع يديه ودعا الله تعالى، فثارت في الغرب سحابة مثل الترس، وهبَّ لها ريح، فسقوا حتى كادوا لا يبلغون منازلهم، واستسقى به الضحاك مرة أخرى». وواضح من كلام ابن قدامة هذا أنه يعني بالاستشفاع الوارد في الاستسقاء أن يطلب إمام المسلمين من بعض أهل العلم والصلاح أن يشترك مع المسلمين في التوجه إلى الله ودعائه سبحانه لكشف الشدة عن عباده المؤمنين؛ ولم يقصد الإمام ابن قدامة بل ونجزم بأنه لم يخطر في باله ذاك المعنى الخاطىء الذي يحمله عليه البوطي وأمثاله من المبتدعين، ويريدون حمل الألفاظ الشرعية عليه. ترى كيف يدعي البوطي مثل هذا الإجماع المزيف ويستشهد بابن قدامة وغيره، وها هو كلام ابن قدامة ينسف فهمه من الجذور أم أنه لا يفهم ما في كتب القوم، أم لعله يدّعي ما يروق له من الدعاوى الساقطة دون أن يراجع الكتب، أو يقرأ كلام العلماء اعتماداً منه على أن قارئيه مقلدون تقليداً أعمى وليسوا ممن يراجع أو يقرأ أو يتثبت مما يقال؟ إنه لأمر مؤسف والله، وبلية من أعظم البلايا التي نشهدها في واقع المسلمين، وهي من غير شك من الأسباب الكبرى في تأخر المسلمين وضعفهم وانحطاطهم، ومحال أن تتغير هذه الحال إلا إذا غيروا ما بأنفسهم من الجمود والتصوف والفقه المذهبي وعلم الكلام، وعادوا إلى هدي الله الحق المتمثل في الكتاب والسنة، والذي توضحه الدعوة السلفية الغراء».

الوقفة الثالثة عشر: تقول في ردّك: «ومباشرة وبدون أدنى تردد أو شك فإن كان هناك من يدعو الحسين أو الرسول ويستغيث به مباشرة لكشف كربة أو شفاء علة أو غفران زلة معتقداً أن الحسين أو الرسول أو غيرهما من البشر هو من يكشف الكرب أو يشفي العلة أو يغفر الذنب فهذا كفر وشرك لا شك فيه».

أقول: شمر عن ساعديك بارك الله فيك ودونك الرافضة ـ لا كثّرهم الله ـ، لكن أين هذا من دعواك بعد التكفير بالجهل والتأول؟

الوقفة الرابعة عشر: تقول في ردّك: «العلماء والفقهاء لم تكن تخفى عليهم شركيات المسلمين، وقد حسموا الأمر على صعيد الأحكام المطلقة، حتى أولئك الذين أجازوا التوسل إلى الله بجاه أو مقام الرسول والصالحين. ولكن كل هؤلاء لم يقطعوا بخروج الشيعة الإمامية أو المتصوّفة بجماعاتهم المحدّدة من الملة بسبب غلوهم في الأئمة والصالحين، لأن الإسلام لا يزول إلا بيقين».

أقول: هذا تلبيس منك حفظك الله، فلو كان فعل الرافضة كما ذكرت لما كفرناهم به، وقد نقلت لك رأي أئمة الدعوة في ذلك، ولكن فعل الرافضة هو دعاء الحسين والعباس قضاء الحاجات وتفريج الكربات من دون الله تعالى، وليس كما ذكرت أنه توسل إلى الله بجاه هؤلاء وبين الأمريْن فرق كبير.

الوقفة الخامسة عشر: تقول في ردّك: «فإذا كان الشيعي الإمامي أو المتصوف يصلي لله خمس مرات في اليوم ويصوم لله ويزكي لله ويحج ويعتمر لله ويقوم الليل لله ويؤمن بالقرآن والرسول، فمن أين لنا القطع بأن كل هذه الأعمال لا دلالة لها على عقيدة المرء، ومن أين لنا الجزم بأنه يعتقد أو يقصد أن الحسين أو غيره هو من يكشف الكربة أو يشفي العلة أو يغفر الذنب؟!!»

أقول: كل هذا لا ينفعه إن كان يدعو غير الله، فالدعاء عبادة، والعبادة لا تصرف لغير الله، وأما من أين لنا الجزم بأنه يعتقد ويقصد ذلك فهذا ما نراه منهم من تضرع ولجوء في الشدة والكرب وعند الحاجة، ولو كانوا لا يعتقدون فيهم لما سألوهم وألحوا عليهم وعكفوا عند قبورهم وسكبوا العبرات.

الوقفة السادسة عشر: تقول في ردّك: «هنا قامت وتقوم مسألة التأول وموانع تكفير المعيّن. وهذه المسائل اختزلت واخترقت وهمشت إلى أبعد الحدود في إطار مدرسة الشيخ محمد بن عبد الوهاب (رَحِمَهُ اللَّهُ)».

أقول: وأين كنت حين قلت عنها: «نأتي الآن إلى المسألة التي أعدت السؤال عنها، ومباشرة وبدون أدنى تردد أو شك فإن كان هناك من يدعو الحسين أو الرسول ويستغيث به مباشرة لكشف كربة أو شفاء علة أو غفران زلة معتقداً أن الحسين أو الرسول أو غيرهما من البشر هو من يكشف الكرب أو يشفي العلة أو يغفر الذنب= فهذا كفر وشرك لا شك فيه».

الوقفة السابعة عشر: تقول في ردّك: «ولولا أن رافعي راية السلف في عصرنا محاصرون بأفكار مدرسة الشيخ محمد بن عبد الوهاب (رَحِمَهُ اللَّهُ) لأدركوا أن هذه المدرسة قد فصلتهم عن معظم التراث الفقهي الإسلامي وعن مجمل التجربة التاريخية الإسلامية في التعامل مع المخالفين».

أقول: سامحك الله، فلا تزال تنال من الشيخ المجدّد (رَحِمَهُ اللَّهُ) وتتهمه فأعد لهذا جواباً يوم أن يخاصمك عند الله. أما أنا فأقول عن نفسي: إني أشهد الله على حب هذا الشيخ أكثر من محبتي لذريتي وأهلي لعظيم أثره ونفعه بعد فضل الله تعالى، وأنا أتقرب إلى الله بذلك وأسأل الله أن يجمعني بالشيخ وأن يحشرني معه في جنات النعيم مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقاً.

فإن شئت فادع الله أن لا يحشرك معه، وأن يحشرك مع خصومه إن كنت ترى أنه قال بما يخالف جماهير العلماء والفقهاء.

هذا ما تيسر لي مع ضيق الوقت وزحمة الشغل، والله أسأل لي ولك التوفيق والرشاد والسداد.

وما زال السؤال قائماً: ما الفرق بين من يدعو الحسين والعباس ويقول: يا حسين يا عباس يا علي يا فاطمة الزهراء ومن يقول يا عزير يا يسوع المسيح يا مناة يا بوذا يا هبل يا عزى؟

أتمنى أن أجد جواباً شرعياً؟

أما ما ذكرته من أن شيخ الإسلام (رَحِمَهُ اللَّهُ) يميّز بين كون الفعل كفراً وبين أن يكون فاعله كافراً إن وجد العذر فهذا صحيح. أما تكفير المعيّن فلا شك في أنّ من قامت عليه الحجة وانتفت عنه الموانع فإنه يكفر بما يكون منه أعمال أو أقوال أو اعتقادات موجبة للكفر.

أما ما ذكرته من تكفير الجماعات، فهذا يختلف عن تكفير الأعيان، لأن في الجماعات من الأعيان من توجد فيه موانع التكفير كالجهل والخطأ والتأول والإكراه، ومنهم من لا توجد فيه هذه الموانع، ولهذا فإخراج الجماعات بحجة أنّ تكفيرها بما تقع فيه من الكفر والشرك من جنس تكفير الأعيان= غلط كبير.

وقد كفر ابن تيمية (رحمه الله) تعالى الرافضة في مواضع كثيرة، كما سأنقل لاحقاً، بل من العلماء من لا يرى غلاة الرافضة من الثنتين والسبعين فرقة كما نصّ على ذلك الإمام ابن القيم ـ رحمه الله تعالى ـ بقوله: «وفسق الاعتقاد كفسق أهل البدع الذين يؤمنون بالله واليوم الآخر ويحرّمون ما حرم الله، ويوجبون ما أوجب الله ولكن ينفون كثيراً مما أثبت الله ورسوله جهلاً وتأويلاً وتقليداً للشيوخ، ويثبتون ما لم يثبته الله ورسوله كذلك، وهؤلاء كالخوارج المارقة وكثير من الروافض والقدرية والمعتزلة وكثير من الجهمية الذين ليسوا غلاة في التجهّم. وأما غلاة الجهمية فكغلاة الرافضة ليس للطائفتين في الإسلام نصيب، ولذلك أخرجهم جماعة من السلف من الثنتين والسبعين فرقة، وقالوا: هم مباينون للملة». انتهى.

وثبت عن ابن تيمية (رحمه الله) تكفيره للرافضة في أكثر من موضع كما تقدَّم، فمن ذلك مثلاً:

قوله (رحمه الله): «والشرك وسائر البدع مبناها على الكذب والافتراء ولهذا فإن كل من كان عن التوحيد والسنة أبعد كان إلى الشرك والابتداع والافتراء أقرب كالرافضة الذين هم أكذب طوائف أهل الأهواء وأعظمهم شركاً فلا يوجد في أهل الأهواء أكذب منهم ولا أبعد عن التوحيد حتى إنهم يخربون مساجد الله التي يذكر فيها اسمه فيعطلونها عن الجمعات والجماعات ويعمرون المشاهد التي أقيمت على القبور التي نهى الله ورسوله عن اتخاذها، والله سبحانه في كتابه إنما أمر بعمارة المساجد لا المشاهد».

وقال (رحمه الله): «وَدَخَلَ فِي الرَّافِضَةِ أَهْلُ الزَّنْدَقَةِ وَالْإِلْحَادِ مِنْ «النصيرية» وَ «الإسماعيليَّة» وَأَمْثَالِهِمْ مِنْ الْمَلَاحِدَةِ «الْقَرَامِطَةِ» وَغَيْرِهِمْ مِمَّنْ كَانَ بِخُرَاسَانَ وَالْعِرَاقِ وَالشَّامِ وَغَيْرِ ذَلِكَ. وَالرَّافِضَةُ جهمية قَدَرِيَّةٌ وَفِيهِمْ مِنَ الْكَذِبِ وَالْبِدَعِ وَالافْتِرَاءِ عَلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ أَعْظَمُ مِمَّا فِي الْخَوَارِجِ الْمَارِقِينَ

الَّذِينَ قَاتَلَهُمْ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيٌّ وَسَائِرُ الصَّحَابَةِ بِأَمْرِ رَسُولِ اللَّهِ (ﷺ)؛ بَلْ فِيهِمْ مِنَ الرِّدَّةِ عَنْ شَرَائِعِ الدِّينِ أَعْظَمُ مِمَّا فِي مَانِعِي الزَّكَاةِ الَّذِينَ قَاتَلَهُمْ أَبُو بَكْرٍ الصِّدِّيقُ وَالصَّحَابَةُ».

وقال (رَحِمَهُ اللَّهُ): «والرافضة أمة مخذولة ليس لها عقل صحيح ولا نقل صريح ولا دين مقبول ولا دنيا منصورة».

وقال (رَحِمَهُ اللَّهُ): «ولم يكن في العصور المفضلة مشاهد على القبور وإنما ظهر ذلك وكثر في دولة بني بويه لما ظهرت القرامطة بأرض المشرق والمغرب وكان بها زنادقة كفار مقصودهم تبديل دين الإسلام وكان في بني بويه من الموافقة لهم على بعض ذلك ومن بدع الجهمية والمعتزلة والرافضة ما هو معروف لأهل العلم فبنوا المشاهد المكذوبة كمشهد علي (رضي الله عنه) وأمثاله وصنف أهل الفرية الأحاديث في زيارة المشاهد والصلاة عندها والدعاء عندها وما يشبه ذلك فصار هؤلاء الزنادقة وأهل البدع المتبعون لهم يعظمون المشاهد ويهينون المساجد وذلك ضدّ دين المسلمين ويستترون بالتشيع ففي الأحاديث المتقدمة المتواترة عنه من تعظيم الصديق ومن النهي عن اتخاذ القبور مساجد ما فيه ردّ لهاتين البدعتين اللتين هما أصل الشرك وتبديل الإسلام».

ولا شك في أن كلامه (رَحِمَهُ اللَّهُ) فيمن دعا غير الله تعالى ينطبق على الرافضة وغيرهم ممن وقع منه هذا الفعل، ولهذا فاستثناء الرافضة من هذا الحكم بحجة عدم تكفير الأعيان ليس في محله.

وأما تصريحه (رَحِمَهُ اللَّهُ) في تكفير الرافضة فأشهر من أن يذكر وأكثر من أن يحصر، لكنه (رَحِمَهُ اللَّهُ) قال: «والصحيح أن هذه الأقوال التي يقولونها التي يعلم أنها مخالفة لما جاء به الرسول كفر، وكذلك أفعالهم التي هي من جنس أفعال الكفار هي كفر أيضاً، لكن تكفير الواحد المعيّن منهم والحكم بتخليده في النار موقوف على ثبوت شروط التكفير وانتفاء موانعه، فإنا نطلق القول بنصوص الوعد والوعيد والتكفير والتفسيق ولا نحكم للمعيّن بدخوله في ذلك العام حتى يقوم فيه المقتضي الذي لا معارض له».

لهذا فهو يفرّق بين الجماعات والأعيان، فتراه حكم على الجماعات،

ولم يوقع الحكم على الأعيان إلا أن يقوم فيهم مقتضى التكفير الذي لا معارض له.

ومن ذلك قوله (رَحِمَهُ ٱللَّهُ) أيضاً في ردّه على البكري: «فلهذا كان أهل العلم والسنة لا يكفّرون من خالفهم وإن كان ذلك المخالف يكفّرهم، لأن الكفر حكم شرعي، فليس للإنسان أن يعاقب بمثله، كمن كذب عليك وزنى بأهلك ليس لك أن تكذب عليه وتزني بأهله، لأن الزنا والكذب حرام لحقّ الله تعالى، وكذلك التكفير حق لله تعالى فلا نكفر إلا من كفره الله ورسوله، وأيضاً فإن تكفير الشخص المعيّن وجواز قتله موقوف على أن تبلغه الحجة النبوية التي يكفر من خالفها، وإلا ليس كل من جهل شيئاً من الدين يكفر... إلى أن قال: ولهذا كنت أقول للجهمية من الحلولية والنفاة الذين ينفون أن يكون تعالى فوق العرش: أنا لو وافقتكم كنت كافراً لأني أعلم أن قولكم كفر، وأنتم عندي لا تكفرون لأنكم جهال».

والحديث في هذه المسائل طويل وطويل، والذي أراه ترك البحث فيها حتى لا نخرج عن صلب موضوعنا.

وفقك الله لكل خير وبارك الله فيك.

سعيد الكثيري:

الأخ الكريم سليمان

لأبدأ بآخر قضية أثرتها، وهي قضية تكفير الجماعات، وتكفير ابن تيمية للشيعة الإمامية.

وإذا كنا حريصين على العدل والإنصاف فإن من الظلم عرض مثل هذه النقولات المجتزأة عن موقف ابن تيمية من الشيعة الإمامية.

الإمام ابن تيمية وكثير من العلماء كانوا يتحدثون عن الروافض بإطلاق ويعنون بذلك كل طوائف الشيعة بمن فيهم النصيرية والإسماعيلية وغيرها من الفرق المنحرفة. وفي إطار مثل هذه الإطلاقات قد نجد العبارات التكفيرية العامة. أما حين ندقّق المواقف بعناية فسنجد أن الإمام ابن تيمية لم يخرج الشيعة الإمامية من الملة، على الرغم من أنه من أشد العلماء نقداً لهم.

لقد اعتبرهم من الفرق الإسلامية الثلاث والسبعين التي أشار إليها حديث «تفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، اثنتان وسبعون في النار، وواحدة في الجنة، وهي مَن كان على مثل ما أنا عليه اليوم وأصحابي». وحتى حين تحدّث عن الرافضة بالإطلاق الذي يشمل النصيرية والإسماعيلية فقد قال: «والرافضة فيهم مَن هو متعبِّد متورِّع زاهد»، وقال «وقد ذهب كثيرٌ من مبتدعة المسلمين من الرافضة والجهمية وغيرهم إلى بلاد الكفار، فأسلم على يديه خلقٌ كثيرٌ، وانتفعوا بذلك وصاروا مسلمين مبتدِعِين، وهو خير من أن يكونوا كفاراً»

ثم إذا أردنا أن نخرج بمواقف تجاه فرقة من الفرق، فهل نختار نقولات مجتزأة لعالم من العلماء أم نختار الموقف الغالب لعموم علماء المسلمين عبر التاريخ وننظر إلى التجربة التاريخية للمسلمين في علاقتهم بالشيعة الإمامية في الزواج والتوارث والحج إلى بيت الله الحرام وقيام حكومات شيعية حكمت المسلمين السنة؟!!

وعلى صعيد واقعنا الحالي والراهن: هل المرجع في موضوع الحكم على فرقة مثل الشيعة الإمامية هو آراء بعض علماء السعودية أم آراء عموم علماء المسلمين في أرجاء العالم الإسلامي كافة؟!

هل يستطيع أي عالم في عصرنا أن يقول: إن سكان السعودية من المسلمين ما عدا الشيعة في الشرقية والمدينة فهم من الكفار، والصحيح تطبيق فقه الكفار أو المرتدين عليهم؟!

هل نستطيع القول: إن الشيعة في المدينة المنورة مشركون وكفار وأن المسلمين خالفوا الدين بالسماح لهؤلاء بالعيش في المدينة وعدم إخراجهم منها خلال ثلاثة عشر قرناً؟!

هل نقول: إن أغلبية سكان العراق من الكفار الشيعة وأن المسلمين خالفوا الدين بعدم جهاد هؤلاء خلال ثلاثة عشر قرناً. . . وهكذا!!

هذا هو الغلو بعينه الذي ما وجد خلال ثلاثة عشر قرناً من التجربة التاريخية للمسلمين إلا لدى أهل الغلو!!

سأعود إلى هذا الموضوع لاحقاً وإلى موضوع تكفير الجماعات.

ولكنني أود الانتقال إلى موضوع تناوله الأخ سليمان، ورأى فيه أن الشيخ محمد بن عبد الوهاب (ﷺ) لم يحكم بخروج المتوسّلين بالأنبياء والصالحين من الملة، وإنّما اعتبرها بدعة.

واسمح لي يا أخي أن أقول: إنّ مشكلة الغلو دوماً هو أنه ليس خطأً محضاً، ولا باطلاً محضاً.

إن الغلو دوماً ينطلق من أصل مشروع ولكنّه يتجاوز الحدّ في الحكم أو التصوير، ولذلك فإنّ المدافعين عن الغلو لن يعدموا الحجج في الدفاع عن موقفهم، فهو في الأساس يستند إلى أصل مشروع.

وفي مدرسة طويلة عريضة مثل مدرسة الشيخ محمد بن عبد الوهاب (ﷺ) يوجد كثيرون ممن حكموا بأنّ التوسّل إلى الله بالأنبياء والصالحين بدعة وليست شركاً أكبر، ومن بينها الأقوال التي عرضتها للشيخ ولبعض أحفاده، فهل تعكس هذه الأقوال رأي الشيخ فعلاً؟!

أنا أقول كلا؛ إذ لا يصح في مثل هذا الموضوع اجتزاء بعض الكلمات وسلخها من سياقها أو انتقاء بعض الأقوال التي لا تعكس عموم أفكار مدرسة الشيخ.

المعيار في رأيي هو عموم أفكار الشيخ، ثم التجربة التاريخية التي تمّ تطبيقها فعلاً.

ودوري هو أن أثبت لك أن أهم صور الشرك الأكبر المبثوثة في كل كتيبات الشيخ ورسائله هو التوسّل إلى الله بجاه أو مقام الأئمة والصالحين، حتى وإن ورد عن الشيخ قول عارض يطرح رأياً مختلفاً حول هذه المسألة.

إن أهم ما في أفكار الشيخ بخصوص قضية التكفير هي مسألة الوسائط؛ أي اتخاذ وسائط بين الناس وبين الله، وهذه هي قضية التوسل بعينها. وقد اجتهد الشيخ في إثبات إيمان مشركي قريش بتوحيد الربوبية وأنه ما أدخلهم في الشرك إلا اتخاذهم الأصنام وسائل تقربهم إلى الله.

هذا التصوير لعقائد المشركين لم يكن الشيخ يهدف منه إلا تطبيقه على المتوسلين إلى الله بالرسول أو الصالحين، أمّا المستغيثون بالرسول والصالحين فهؤلاء يعادلهم الذين كانوا يتوجهون بالعبادة إلى الأصنام مباشرة

من دون إثارة قضية التوسل بهم إلى الله أو اقترابهم من الله.

وهذا هو الفارق بين التوسل والاستغاثة، والفوارق الدقيقة بين الأمرين لم تكن واضحة بدقة لدى الشيخ، ولذلك فإنه في كل جهوده نحو المماثلة بين مشركي قريش و«مشركي زمانه» كان يتحدث عن قضية التوسل ويشبهها باتخاذ الأصنام وسائط إلى الله.

المسألة الثانية التي سأجتهد في إثباتها هي التجربة التاريخية لتطبيق أفكار الشيخ التكفيرية.

دوري هو أن أثبت لك أن مسألة التكفير والجهاد طُبِّقت ليس بحق المستغيثين بالرسول والصالحين بل بحق المتوسلين إلى الله بجاه أو مقام هؤلاء، وأكثر من ذلك فقد تجاوزتها إلى كل من لم يكونوا مع الشيخ وأتباعه، وسأعرض لك ما تنطق به التجربة التاريخية المؤكدة.

وهكذا، فأنا سأجتهد في إثبات أمرين:

الأول: هو أن أفكار التكفير عند الشيخ تنطبق في المقام الأول على المتوسلين قبل المستغيثين.

الثاني: هو أن التجربة التاريخية تؤكد تطبيق أفكار التكفير والجهاد على المتوسلين والمستغيثين، وتتجاوزهم إلى كل من لم يكونوا مع أفكار الشيخ وأتباعه.

قلنا: إن الشيخ محمد بن عبد الوهاب (رَحِمَهُ اللَّهُ) لم ينظر إلى التوسل إلى الله بجاه أو مقام الأئمة والصالحين كبدعة كما رأى الإخوة الكرام، بل نظر إليه كشرك أكبر.

إن أهم قضية اجتهد الشيخ في تقريرها والاستشهاد لها هي إيمان مشركي مكة بتوحيد الربوبية، ولذلك فقد كرّر في كثير من كتيباته ورسائله أن الله أرسل محمداً: «إِلَى أُنَاسٍ يَتَعَبَّدُونَ، وَيَحُجُّونَ، وَيَتَصَدَّقُونَ، وَيَذْكُرُونَ اللَّهَ، وَلَكِنَّهُمْ يَجْعَلُونَ بَعْضَ الْمَخْلُوقِينَ وَسَائِطَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ اللهِ تعالى: «وأن هؤلاء المشركين» يَشْهَدُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الخَالِقُ ـ وَحْدَهُ لا شَرِيكَ لَهُ، وَأَنَّهُ لا يَرْزُقُ إِلَّا هُوَ، وَلا يُحْيِي وَلا يُمِيتُ إِلَّا هُوَ، وَلا يُدَبِّرُ الأَمْرَ إِلَّا هُوَ، وَأَنَّ

جَميع اَلسَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَمَنْ فِيهِنَّ، وَالأَرَضِينَ السَّبْعِ وَمَنْ فِيهِن، كُلُّهُمْ عَبِيدُهُ، وَتَحْتَ تَصَرُّفِهِ وَقَهْرِهِ».

والأدلة التي استند إليها الشيخ وجعلها قوام رؤيته عن عقائد المشركين هي الآيات التي أشارت إلى إيمانهم في لحظات الشدة ولحظات التأمل وإعمال العقل، مثل قوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فِي ٱلْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلَّآ إِيَّاهُ فَلَمَّا نَجَّىٰكُمْ إِلَى ٱلْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ كَفُورًا﴾ [الإسراء: ٦٧]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَمَن يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ وَمَن يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾ [يونس: ٣١]، وقوله تعالى: ﴿قُل لِّمَنِ ٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهَآ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ۞ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ۞ قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلسَّبْعِ وَرَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ۞ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾ [المؤمنون: ٨٤ ـ ٨٩]. وهذه الأدلة تنقله مباشرة إلى المتوسلين بجاه الأئمة والصالحين، فهؤلاء هم الذين قامت وتقوم عندهم شبهة الوسائط.

لم ينطلق الشيخ في تصوره لعقائد المشركين من إلحاد بعضهم، كما يشير إلى ذلك قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ مَا هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ﴾ [الجاثية: ٢٤].

لم ينطلق من تحديد مفهوم العبادة ومفهوم من دون الله الوارد ذكرهما في قوله تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَٰٓؤُلَآءِ شُفَعَٰٓؤُنَا عِندَ ٱللَّهِ﴾ [يونس: ١٨]، وقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزمر: ٣].

لم ينطلق من الآيات التي تشير إلى اتخاذهم الأصنام وغيرها آلهة: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٤٢]، وقوله تعالى: ﴿وَٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِ ٱللَّهِ ءَالِهَةً لِّيَكُونُوا۟ لَهُمْ عِزًّا﴾، وقوله تعالى: ﴿أَمِ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ﴾ [الأنبياء: ٢٤]، وقوله تعالى: ﴿وَٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً لَّا يَخْلُقُونَ شَيْـًٔا وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾ [الفرقان: ٣]، وقوله تعالى: ﴿وَٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِ ٱللَّهِ ءَالِهَةً لَّعَلَّهُمْ يُنصَرُونَ﴾ [يس: ٧٤]، وقوله تعالى: ﴿أَئِفْكًا ءَالِهَةً دُونَ ٱللَّهِ تُرِيدُونَ﴾ [الصافات: ٨٦]، وقوله تعالى على لسان المشركين: ﴿أَجَعَلَ ٱلْـَٔالِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا إِنَّ هَٰذَا لَشَىْءٌ عُجَابٌ﴾ [ص: ٥]، وقوله

تعالى: ﴿أَئِنَّكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ ٱللَّهِ ءَالِهَةً أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: ١٩].

لم ينطلق من الآيات التي تشير إلى اتخاذهم الأصنام وغيرها شركاء لله: ﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَٰدَىٰ كَمَا خَلَقْنَٰكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُم مَّا خَوَّلْنَٰكُمْ وَرَآءَ ظُهُورِكُمْ وَمَا نَرَىٰ مَعَكُمْ شُفَعَآءَكُمُ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَٰٓؤُا۟﴾ [الأنعام: ٩٤]، وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ ٱلْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا۟ لَهُۥ بَنِينَ وَبَنَٰتٍۭ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١٠٠]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ شُرَكَآءَ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ﴾ [يونس: ٦٦]، وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ قُلْ سَمُّوهُمْ﴾ [الرعد: ٣٣]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَءَا ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ شُرَكَآءَهُمْ قَالُوا۟ رَبَّنَا هَٰٓؤُلَآءِ شُرَكَآؤُنَا ٱلَّذِينَ كُنَّا نَدْعُوا۟ مِن دُونِكَ﴾ [النحل: ٨٦]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ أَرُونِىَ ٱلَّذِينَ أَلْحَقْتُم بِهِۦ شُرَكَآءَ﴾ [سبأ: ٢٧]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ شُرَكَآءَكُمُ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَرُونِى مَاذَا خَلَقُوا۟ مِنَ ٱلْأَرْضِ﴾ [فاطر: ٤٠].

لم ينطلق من الآيات التي تشير إلى اتخاذهم الأصنام وغيرها أنداداً لله: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا﴾ [البقرة: ١٦٥]، وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا لِّيُضِلُّوا۟ عَن سَبِيلِهِۦ﴾ [إبراهيم: ٣٠]، وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوا۟ لِلَّذِينَ ٱسْتَكْبَرُوا۟ بَلْ مَكْرُ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ إِذْ تَأْمُرُونَنَآ أَن نَّكْفُرَ بِٱللَّهِ وَنَجْعَلَ لَهُۥٓ أَندَادًا﴾ [سبأ: ٣٣]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّ ٱلْإِنسَٰنَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُۥ مُنِيبًا إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا خَوَّلَهُۥ نِعْمَةً مِّنْهُ نَسِىَ مَا كَانَ يَدْعُوٓا۟ إِلَيْهِ مِن قَبْلُ وَجَعَلَ لِلَّهِ أَندَادًا لِّيُضِلَّ عَن سَبِيلِهِۦ﴾ [الزمر: ٨]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَرْضَ فِى يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُۥٓ أَندَادًا﴾ [فصلت: ٩].

لم ينطلق من كل هذه الآيات، بل اختصر القضية في أن المشركين كانوا «يَتَعَبَّدُونَ، وَيَحُجُّونَ، وَيَتَصَدَّقُونَ، وَيَذْكُرُونَ اللَّهَ، وَلَكِنَّهُمْ يَجْعَلُونَ بَعْضَ الْمَخْلُوقِينَ وَسَائِطَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ اللهِ تعالى» وأنهم «يَشْهَدُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الخَالِقُ وَحْدَهُ لا شَرِيكَ لَهُ، وَأَنَّهُ لا يَرْزُقُ إِلَّا هُوَ، وَلا يُحْيِي وَلا يُمِيتُ إِلَّا هُوَ، وَلا يُدَبِّرُ الأَمْرَ إِلَّا هُوَ، وَأَنَّ جَمِيعَ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَمَنْ فِيهِنَّ، وَالأَرَضِينَ السَّبْعِ وَمَنْ فِيهِن كُلَّهُمْ عَبِيدُهُ، وَتَحْتَ تَصَرُّفِهِ وَقَهْرِهِ».

وبمجرد أن انطلق من هذه الرؤية فقد نقله ذلك تلقائياً إلى المتوسلين إلى الله بجاه أو مقام الأئمة والصالحين، فهم من تقوم لديهم شبهة الوسائط أو الوسائل.

هذه الصورة المختزلة والمبسطة عن عقائد المشركين جعلت المتوسلين إلى الله بجاه أو مقام الأئمة والصالحين في موقع أسوأ من موقع النصارى الذين يعتقدون بأن المسيح هو الله أو أنه ابن الله، ثم شاعت هذه الثقافة في بيئة مليئة بالأميين والبسطاء في وسط الجزيرة العربية قبل أكثر من قرنين من الزمان!!

وإذا كان مشركو قريش بهذا الإيمان بالله وهذه العبادة لله وأن كل انحرافهم يكمن في استخدام الوسائط بينهم وبين الله فإنهم بذلك أفضل وأقرب إلى الله من النصارى الذين يؤلّهون عيسى (عليه السلام) ويعتقدون بأنه الله، وعلى الرغم من ذلك فقد جعلهم القرآن في موقع متميّز جداً عن المشركين، سواء من حيث الأحكام أو العلاقات أو مجمل الخطاب الوارد بشأنهم.

وكما قلنا: فإن الشيخ بمجرد أن انطلق من هذا التصور ـ المختزل وغير الدقيق ـ عن عقائد المشركين فقد نقله ذلك إلى المتوسلين إلى الله بجاه الأئمة والصالحين ممن أجاز أفعالهم جمهور الفقهاء المسلمين.

سننتقل إلى التجربة التاريخية التي شهدت تطبيق أفكار الشيخ، ومن خلالها سيتبين أن أفكار التكفير والجهاد لم تطبق فقط على المتوسلين إلى الله بجاه الأئمة والصالحين أو المستغيثين بهؤلاء، بل طبقت على كل من لم يكونوا مع أفكار الشيخ وأتباعه.

لاحقاً بمشيئة الله سنكون مع لقطات من التجربة التاريخية التي شهدت تطبيق أفكار الشيخ (رحمه الله)....

(١) مع تطبيق أفكار التكفير عند الشيخ

تحدثنا عن أن الشيخ محمد بن عبد الوهاب لم يستثن المتوسلين إلى الله بجاه الرسول والصالحين من أحكام التكفير، بل تجاوز الأمر ذلك إلى تكفير كل من لم يكونوا مع أفكار الشيخ وأتباعه، وأصبح الانضمام إلى السلطة التي تبنّت الدعوة دخولاً في الإسلام والخروج عنها خروجاً عن الدين!!

أصبح الموقف من السلطة معياراً للدخول في الإسلام والخروج منه!!

ومع كل تقديرنا للجانب الإصلاحي في دعوة الشيخ محمد بن

عبد الوهاب (رحمه الله)، ومع إقرارنا بالأثر الإيجابي العميق لعموم تلك الدعوة، إلا أنّ ذلك لا ينبغي أن يحول دون الإقرار بالجانب السلبي المتمثل في أفكار التكفير والجهاد ضد المسلمين، خصوصاً وأن أثر هذا الجانب يتعاظم مع مرور الوقت.

من المريح والسهل عدم الاكتراث بأقوال المؤرخين والفقهاء الذين عاصروا دعوة الشيخ ممن لم يكونوا من أتباعها حتى وإن كانوا من المؤرخين أو الفقهاء الكبار الموثوقين، ولذلك فإننا سنبتعد عن خصوم الشيخ وغير المتبنين لأفكاره، وسنلجأ إلى أحد تلاميذ الشيخ وأبرز مؤرخي الدعوة، وهو المؤرخ الشيخ حسين بن غنام. وقد استفدنا في الاستشهادات التي سنعرضها من جهود الكاتب الأستاذ فؤاد أحمد الفرحان في مقالة له بعنوان «**الاستبداد في ثقافتنا**»:

لننظر إلى الثقافة التي ينطلق منها مؤرخ للدعوة بحجم الشيخ حسين بن غنام، ولنتصور في ضوء ذلك الثقافة التي كان ينطلق منها المحاربون والبسطاء والأميون في قلب الجزيرة العربية قبل أكثر من قرنين من الزمان؟!

يقول الشيخ حسين بن غنام في وصفه للأحوال عند بداية دعوة الشيخ في مطلع القرن الثاني عشر وفي عهد الدولة العثمانية:

«كان أكثر المسلمين قد ارتكسوا في الشرك وارتدوا إلى الجاهلية، وانطفأ في نفوسهم نور الهدى، لغلبة الجهل عليهم واستعلاء ذوي الأهواء والضلال.. فنبذوا كتاب الله تعالى وراء ظهورهم... فعدلوا إلى عبادة الأولياء والصالحين: أمواتهم وأحيائهم، يستغيثون بهم في النوازل والحوادث، ويستعينونهم على قضاء الحاجات وتفريج الشدائد.. وأحدثوا من الكفر والفجور والشرك بعبادة أهل القبور، وصرف النذور إليهم والابتهال بالدعاء لهم، ما زادوا به على أهل الجاهلية.. ولقد حدث الغي والضلال والتغيير في الدين منذ زمن قديم.. ولقد انتشر هذا الضلال حتى عم ديار المسلمين كافة»[١٤٢].

وإذاً فقد ارتكس أكثر المسلمين في الشرك وارتدوا إلى الجاهلية، حدث ذلك منذ زمن قديم حتى عم ديار المسلمين!!

---

(١٤٢) ابن غنام، **تاريخ نجد** ص١٣ و١٤.

بعد قيام حاكم نجران عام ١١٧٨هـ، الحسن بن هبة الله، بشن هجوم واسع على نجد يصف الشيخ ابن غنام الأحداث بقوله: «ارتد أكثر أهل نجد وسارعوا الى الضلال»[١٤٣].

يصف خضوع أهل القصيم للأمير عبد العزيز بن محمد بن سعود عام ١١٧٩هـ، فيقول: «وفد عليه أكثر أهل القصيم فدخلوا في الإسلام وخرجوا مما كانوا فيه من عبادة الأوثان، فأخذ عبد العزيز عليهم العهد ووضع عندهم معلمين يعلمونهم التوحيد والشرائع والأحكام. وأغار سنة ١١٨٤هـ على المحمرة والحائر، فلم يجد أهل البلد إلا الإذعان، فدخلوا في الإسلام وبايعوا عبد العزيز والتزموا السمع والطاعة»[١٤٤].

ويقول عن سقوط الرياض عام ١١٨٧هـ: «استولى ابن سعود على جميع ما في الرياض من أموال ونخيل فيئاً من الله لأنه لم يوجف عليها خيل ولا ركاب»[١٤٥].

وهكذا فأموال ونخيل أهل الرياض فيء من الله!!

ويتحدث ابن غنام عن استسلام زيد بن زامل صاحب (الدلم) سنة ١١٩٠هـ وقدومه على عبد العزيز في الدرعية مع أعيان قومه، فيقول: «إنهم بايعوا على الإسلام.. فأقاموا على ذلك زماناً يتظاهرون بالإسلام إلى أن شاء الله أن يرتدوا».

كما يتحدث عن أهل سدير ومنيخ فيقول: «بدرت سنة ١١٩١هـ منهم بوادر الارتداد، فأخذ منهم رهائن لكي لا يرتدوا».

وهكذا فقد بدرت بوادر الارتداد من أهل سدير ومنيخ فتم أخذ رهائن منهم لكي لا يرتدوا!!

ويقول أيضاً: «إن أهل بلدة (حرمة) ارتدوا بالاتفاق مع رؤساء سدير.. وبعد معارك طويلة طلبوا الدخول في الإسلام، وأبدوا التوبة والندم». ويضيف: «في سنة ١١٩٣هـ ارتد أهل حرمة وأهل الزلفي، فسار سعود

---

(١٤٣) المصدر، ص١٢٦.
(١٤٤) المصدر، ص١٣٤.
(١٤٥) المصدر، ص١٣٨.

بالمسلمين إلى حرمة وقاتل أهلها وحصرهم وقطع نخلهم، فلما ضيق المسلمون عليهم وطال حصارهم وفقدوا الأمل في النجاة، طلبوا المصالحة ودخلوا في الإسلام»[١٤٦].

ويقول: «في سنة ١١٩٦هـ ارتد أهل القصيم جميعاً إلا أهل بريدة والرس والتنومة، ونقضوا العهد وأجمعوا على قتل من في بلادهم من المسلمين.. ثم ضاقت الأرض بمن كان قد ارتد، فلم يجدوا مفرّاً من الدخول في حوزة الإسلام. وارتد أهل الروضة فحاصرهم سعود وشرع في قطع أشجارهم ونخلهم، فطلبوا الأمان وعاهدوه على الإسلام. وهجم سعود سنة ١١٩٨هـ على بريدة وقتل منهم نحو خمسين رجلاً واستولى على جميع ما فيها من الأموال، فأظهر أهل القصيم الإسلام. وسار سعود سنة ١١٩٩هـ إلى الدلم وحاصر أهلها وقاتلهم إلى أن استسلموا، وأخذ ما كان في بيوتهم من الحيوانات والأمتعة والسلاح والطعام، وأخذ نخيلها فيئاً، فلما انتشر خبر ذلك أصاب الفزع كثيراً من أهل الضلال فأرسلوا إلى سعود يطلبون الدخول في الإسلام والطاعة.

وفي سنة ١٢٠٢هـ دخل كثير من أهل وادي الدواسر في الإسلام، وارتد بعضهم بعد ستة أشهر، فجهز عبد العزيز جيشاً وأرسله لقتالهم فقدم عليهم وصبّ عليهم العذاب وأكثر فيهم القتل حتى ذلوا وهانوا فطلبوا الدخول في الإسلام»[١٤٧].

الدخول تحت سلطة الدولة المتبنية الدعوة هو دخول في الإسلام، والخروج عنها أو التمرد عليها هو خروج عن الإسلام وارتداد، وهنا تنطبق أحكام الفيء والغنائم!!

وفي سنة ١٢٠٦هـ و١٢٠٧هـ هجم سعود على القطيف والأحساء، وقتل نحو ألف وخمسمئة رجل «ثم أرسل إليهم كتاباً يدعوهم فيه إلى الدخول في الإسلام، والطاعة والانقياد، ويحذرهم الصد والإعراض، فبادروا إلى الطاعة ولم يترددوا، وأرسلوا إلى سعود يدعونه إلى القدوم إليهم ليبايعوه...

---

(١٤٦) المصدر، ج١ ص١٣٩.

(١٤٧) المصدر، أحداث تلك السنين.

فخرج إليه أهل الأحساء وعاهدوه على الإسلام والطاعة. . . وما أن ارتحل عن الأحساء حتى أتته الأخبار بأن أهل الأحساء نقضوا العهد وارتدوا عن الدين وقتلوا المسلمين (من الدعاة والمعلمين)»[١٤٨].

وهكذا يتحدّث الشيخ ابن غنام عن سائر المناطق والمعارك فيصف أتباع دعوة الشيخ بالمسلمين وخصومهم بالكفار والمرتدين، ويعتبر خضوع القرى والمدن للسلطة المتبنية دعوة الشيخ دخولاً في الدين، والثورة عليهم ردة عن الإسلام.

وها هو يقول: «حين استقر (التوحيد) وثبتت أصوله في جميع بلدان الأحساء غشّى قلوب المُبطلين الحزن والأسى، فأرسلوا كثيراً من الرسائل إلى الحكام يستثيرونهم على المسلمين أهل التوحيد وأرسلوها إلى سليمان باشا والي بغداد التركي، يذكرون له فيها أنه لا يصلح لمقاتلة جموع المسلمين إلا ثويني بن عبد الله، فخلع على ثويني وندبه إلى قتال أهل الدين»[١٤٩].

ويقول: «ارتد كثير من الأعراب وانضموا إليه، وأقبل عليه جميع آل ظفير، ونقضوا عهد الإسلام وارتدوا. . . وفضحت هذه المحنة كثيراً من الناس الذين لم يستطيعوا أن يصبروا على البلاء، فزين لهم الشيطان أن يرتدوا، فنقضوا العهد»[١٥٠].

وسنواصل عرض ملامح من التجربة التاريخية التي شهدت تطبيق أفكار التكفير والجهاد ضد المسلمين بأقلام أبرز مؤرخي وأتباع الدعوة، ولأحداث وقعت في عهد الشيخ وخلال حياته.

(٢) مع تطبيق أفكار التكفير عند الشيخ

عرضنا بعض ما قاله مؤرّخ الدعوة الأول الشيخ حسين بن غنام حول الجهاد في أرض الجزيرة في عهد الشيخ محمد بن عبد الوهاب (رَحِمَهُ اللهُ).

(١٤٨) المصدر، ص١٣٤.

(١٤٩) المصدر، ص١٨٢ ـ ١٨٣.

(١٥٠) المصدر، ص١٩٤ و١٩٥ و١٩٩.

ونتنقل الآن إلى بعض ما قاله المؤرخ الشيخ عثمان بن بشر.

يقول ابن بشر: «سار عبد العزيز غازياً بالمسلمين وقصد ناحية الجنوب فأغار على بوادي آل مرة وأخذ عليهم إبلاً كثيرة فتكاثرت عليهم أفزاع البوادي فرساناً وركباناً وصارت هزيمة على المسلمين».

وكما هو واضح فليس في النص ما يشير إلى أنه تم إرسال من يبشر آل مرة بالعقيدة أو أنهم رفضوا الدعوة وحاربوا الدعاة، بل كل ما في الأمر أن (المسلمين) أغاروا على بوادي آل مرة وأخذوا إبلهم فاجتمع أصحاب الإبل ومن أنجدهم فاستخلصوا إبلهم وانهزم «المسلمون». وهكذا فالعملية عملية نهب وسلب ليس إلا!!

يقول ابن بشر وهو يصف هزيمة أهل الرياض سنة ١١٨٧هـ: «فَرَّ أهل الرياض، الرجال والنساء والأطفال لا يلوي أحد على أحد، هربوا على وجوههم إلى البرية في السهال قاصدين الخرج، وذلك في فصل الصيف، فهلك منهم خلق كثير جوعاً وعطشاً وتركوها خاوية على عروشها، الطعام واللحم في قدوره والسواني واقفة في المناحي، وأبواب المنازل لم تغلق، وفي البلد من الأموال ما لا يحصر، فلما دخل عبد العزيز الرياض وجدها خالية من أهلها إلّا قليلاً، فساروا في إثرهم يقتلون ويغنمون»(١٥١)

إذاً، فقد ساروا في إثر السكان يقتلون ويغنمون!!

وكما أشرنا من قبل فقد ذكر المؤرخ الشيخ ابن غنام أن ابن سعود: «استولى على جميع ما في الرياض من أموال ونخيل فيئاً من الله لأنه لم يوجف عليها خيل ولا ركاب»(١٥٢).

يقول ابن بشر عن الهجوم على كربلاء: «ثم دخلت سنة ١٢١٦هـ، وفيها سار سعود بالجيوش المنصورة والخيل العتاق المشهورة، من جميع حاضر نجد وباديها والجنوب والحجاز وتهامة وغير ذلك، وقصد أرض كربلاء، ونازل أهل بلد الحسين، وذلك في ذي القعدة، فحشد عليها المسلمون، وتسوروا جدرانها ودخلوها عنوة، وقتلوا غالب أهلها في الأسواق والبيوت،

(١٥١) عنوان المجد، ص١٢٠.
(١٥٢) تاريخ نجد، ص١٣٨.

وهدموا القبة الموضوعة بزعم من اعتقد فيها على قبر الحسين، وأخذوا ما في القبة وما حولها، وأخذوا النصيبة التي وضعوها على القبر، وكانت مرصوفة بالزمرد واليواقيت والجواهر، وأخذوا جميع ما وجدوا في البلد من أنواع الأموال والسلاح واللباس والفرش والذهب والفضة والمصاحف الثمينة وغير ذلك ما يعجز عنه الحصر، ولم يلبثوا فيها إلا ضحوة، وخرجوا منها قرب الظهر بجميع تلك الأموال، وقتل من أهلها قريب ألفي رجل، ثم إن سعود ارتحل منها على الماء المعروف بالأبيض، فجمع الغنائم وعزل أخماسها وقسم باقيها في المسلمين غنيمة للراجل سهم وللفارس سهمان ثم ارتحل قافلاً إلى وطنه».

وهكذا فقد أخطأ المسلمون منذ وجود الشيعة في كربلاء في القرن الأول الهجري إلى عهد الشيخ بعدم غزو تلك المدينة والاستيلاء على ما فيها وقتل غالب أهلها وجمع الغنائم وعزل أخماسها وقسمة باقيها بين المسلمين: للراجل سهم وللفارس سهمان!!

وكما هو واضح فالأمر ليس فيه دعوة أو حتى رغبة في السيطرة وإقامة السلطة، بل قتل غالب الرجال والغزو في الصباح والخروج قبل الظهر وأخذ الغنائم وقسمتها بين «المسلمين» ثم العودة إلى الديار!!

ويصف المؤرخ ابن بشر وقعة الرقيّقة في الأحساء (الخاضعة لنفوذ الدولة العثمانية) عام ١٢١٠هـ بقوله: «ثور المسلمون بنادقهم دفعة واحدة فأرجفت الأرض وأظلمت السماء وثار عج الدخان في الجو وأسقطت كثير من الحوامل في الأحساء ثم نزل سعود في الرقيقة وأقام مدة أشهر يقتل من أراد قتله، ويجلي من أراد جلاءه، ويحبس من أراد حبسه، ويأخذ من الأموال، ويهدم من المحال، ويبني ثغوراً ويهدم دوراً، وضرب عليهم ألوفاً من الدراهم وقبضها منهم، وأكثر فيهم سعود القتل... فهذا مقتول في البلد، وهذا يخرجونه إلى الخيام ويضرب عنقه عند خيمة سعود، حتى أفناهم إلّا قليلاً، وحاز سعود من الأموال في تلك الغزوة ما لا يعد ولا يحصى».

أين الدعوة وأين المسألة الدينية؟!

كل ما في الأمر هو في النهاية هو الغزو لجمع ما لا يعد ولا يحصى من الأموال كما هي عبارات المؤرخ ابن بشر!!

يقول ابن بشر: «إن ابن سعود قتل من أهل قرية واحدة هي (الفضول) ثلاثمئة رجل، حتى صارت تلك القرية مضرب الأمثال»[١٥٣].

وهكذا فقد تم قتل ثلاثمائة رجل من قرية واحدة. وهذا عدد مهول إذا أخذنا بالاعتبار أعداد سكان القرى قبل أكثر من قرنين من الزمان!! ولا تسأل لماذا هذا القتل الجماعي؟!

ويقول ابن بشر عن الهجوم على حرمة: «أتوا بلاد حرمة في الليل وهم هاجعون، فلما انفجر الصبح أمر عبد الله على صاحب بندق يثورها، فثوروا البنادق دفعة واحدة فارتجت البلد بأهلها وسقط بعض الحوامل، ففزعوا وإذا البلاد قد ضبطت عليهم وليس لهم قدرة ولا مخرج».

أين الدعوة في هذا الهجوم الليلي المفزع وإسقاط الحوامل وحصار الناس حتى لا يكون لهم قدرة ولا مخرج؟!

يقول ابن بشر وهو يصف الهجوم على بلد الزبير: «وانزعج أهل الزبير انزعاجاً عظيماً، وصعد النساء في رؤوس السطوح ووقع فيها الضجيج، وأسقط بعض الحوامل، فأقام محاصرهم نحو اثني عشر يوماً حصد جميع زروعهم ورجع قافلاً إلى وطنه».

أين الدعوة والإصلاح الديني؟!

كل ما في الأمر هو الهجوم على الزبير وإسقاط بعض الحوامل وحصد جميع زروعهم ثم العودة إلى الديار!!

كل هذا الغلو المنقطع النظير في التكفير وتطبيق أحكام الجهاد ضد المسلمين في أعمال هي أقرب ما تكون إلى أعمال النهب والسلب، وكل هذه النصوص المكتوبة بأقلام أبرز مؤرخي الدعوة وتلاميذها وأتباعها. وعلى الرغم من ذلك فإننا نحتاج إلى مطوّلات لا حصر لها لإقناع الناس بأخف وصف يمكن أن ينطق به المرء، وهو الغلو!!

هذا التاريخ المكتوب بأقلام أبرز مؤرخي الدعوة لا يمكن أن يدرس في المدارس!!

---

(١٥٣) عنوان المجد، ص٢١٦.

الجهاد أو ما يقال: إنه جهاد لا يمكن تدريسه في المدارس!! تاريخنا الحقيقي لا يمكن تدريسه في المدارس!! لماذا؟!

لأن أقلَّ سطر فيه يثبت غلواً وانحرافاً يفوق كل وصف!!

أخي الكريم

قبل أن أواصل استعراض التجربة التاريخية لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب أعود إلى سؤالك عن الفرق الشرعي بين من يقول: يا مناة، يا لات، يا عزى، يا هبل، ومن يقول: يا عزير، يا عيسى، يا موسى؟

وأقول لك: إذا كنت تسأل عن وجود الفرق أو عدم وجوده فأقول لك: حتى وإن كان الجميع كفاراً فإن الأوائل: (أهل: يا مناة، يا لات، يا عزى، يا هبل) بموجب النصوص القرآنية والنبوية مشركون، أما الأخيران (أهل: يا عزير، يا عيسى، يا موسى) فأهل كتاب. وكما تعلم فإن هنالك فوارق عديدة بين الطائفتين، سواء في الأحكام أو في التعامل أو في مجمل الخطاب عنهم.

أما سؤالك عن الفارق بين من يقول: يا يغوث، يا يعوق، يا نسر، ومن يقول: يا عليّ، يا حسين، يا عباس، فأقول لك: إن الأوائل مشركون كما أوضحنا، أما الأخيران فلا يمكن الجزم بخروجهم من الملة إلا حالة حالة، وعموم فقهاء المسلمين اعتبروهم من مبتدعة المسلمين وأخذوا بالاعتبار مسائل التأول وكون هؤلاء يصلون لله ويصومون لله ويحجون لله ويؤمنون بالقرآن والرسول، الأمر الذي يصعب معه الجزم بأنهم يقصدون التوجه بالعبادة إلى علي أو الحسين أو العباس، ومجمل التجربة التاريخية للمسلمين تؤكد ذلك.

أما مسألة عرض أقوال المؤرخين بشأن تطبيق أفكار الشيخ محمد بن عبد الوهاب (رَحِمَهُ ٱللَّهُ) فنحن استبعدنا أقوال المؤرخين والفقهاء والعلماء من خارج مدرسة الشيخ ولم نعرض إلا التاريخ الذي كتبه بعض تلاميذ الشيخ وأتباعه. ويكفينا أن هذه التجربة التاريخية هي التطبيق الحي لأفكار الشيخ، ولن نجد ما يماثلها عبر التاريخ إلا في أفكار الخوارج. وإذا لم تكن هذه التجربة هي التطبيق الحي لأفكار الشيخ وأن معظم أحداثها وقعت خلال حياته فمن أين أتت هذه التجربة وما هي الثقافة التي أنتجتها؟!

الرسول (ﷺ) أنبأ عن كثير من أحداث المستقبل، مثل بعض الأحداث التي وقعت في عهد الصحابة، وأنبأ عن الملك العضوض والملك الجبري، وأنبأ عن زمن نطق الرويبضة وخيانة الأمانة وشيوع الزنا والخمر والمعازف وإسناد الأمر إلى غير أهله، وحصار العراق، وعلو اليهود. . . إلخ.

وبموجب الثقافة التي أسس لها الشيخ محمد بن عبد الوهاب (رحمه الله) وشاعت بين أتباعه والمتبنين دعوته من المحاربين والسياسيين، فإن الشرك قد عم الأمة، فأحيا الشيخ عقيدة التوحيد، وانطلق المحاربون والسياسيون يعيدون فتح القرى والمدن وإخراج الناس من الشرك وإدخالهم في الإسلام، وتطبيق أحكام الغزو والفتوحات والفيء والغنائم في أرجاء الجزيرة العربية.

هذه الصورة لو كانت صحيحة بأي قدر لأنبأ الرسول (ﷺ) عنها. فالأوضاع التي واجهها الشيخ وأتباعه كانت شائعة بين المسلمين على مدى قرابة سبعة قرون قبل ظهور الشيخ.

ولو كان المسلمون قد وقعوا في هذا الشرك العام والجماعي على مدى قرابة سبعة قرون لكان هذا الوضع أولى بالإخبار من معظم الحوادث التي أنبأ عنها رسول الله (ﷺ).

ومن جانب آخر، فلو كان الشيخ قد قام بمجرد اكتشاف حالة الشرك الأكبر التي وقعت فيها الأمة على مدى قرون لكان هذا الاكتشاف أولى بالإخبار من معظم التحولات التي أنبأ عنها الرسول (ﷺ)، ولكانت نَجْد موطناً جديداً لإعادة الناس إلى الإسلام لا يعادله إلا الموطن الأول لانطلاقة الإسلام من المدينة المنورة.

والحال أن الأخبار الواردة في نبوءات الرسول (ﷺ) هي أبعد ما تكون عن هذه الصورة. فلم يرد في أحاديث الرسول عن وقوع المسلمين في الشرك سوى قوله: «لا تقوم الساعة حتى يلحق حي من أمتي بالمشركين، وحتى تعبد فئام (جماعة من الناس) من أمتي الأوثان».

وهذا الحديث يشير إلى وضع مناقض تماماً للأوضاع التي تحدث عنها الشيخ وأتباعه؛ فالحديث يشير إلى أنه إلى قيام الساعة لن يحدث الشرك

وعبادة الأوثان سوى من قبل حي من أمته وفئام (أي جماعة) من الناس، بينما الصورة التي شاعت لدى الشيخ وأتباعه هي صورة الشرك الجماعي العام على مدى بضعة قرون!!

وإضافة إلى ذلك فإن الأحاديث ما أنبأت عن أحوال المسلمين المستقبلية إلا في إطار وصفهم بأنهم مسلمون، سواء في ظل الملك العضوض أو الجبري، أو حين يخونون الأمانة ويسندون الأمر إلى غير أهله، أو حين تشيع بينهم المنكرات، أو حين تتداعى عليهم الأمم، أو حين يكونون غثاء كغثاء السيل، أو حين تمتلئ الأرض ظلماً وجوراً.

ومن جانب آخر، فإن الأحاديث لم تشر مطلقاً إلى إصلاح يأتي من نجد أو من المشرق، ولم تشر إلى شرك يعم حتى مكة والمدينة ويستدعي إعادة فتحها وإخراج أهلها من الشرك، بل ما أشارت الأحاديث إلى نجد والمشرق إلا كأرض للفتن وقرن الشيطان والقسوة والغلظة والخيلاء، وما أشارت إلى مكة والمدينة إلا كأرض للهدى والسلام والعصمة حتى من أعظم الفتن، وهي فتنة المسيح الدجال.

روى البخاري عن ابن عمر أنه قال في وصف الخوارج: «أنهم انطلقوا إلى آيات نزلت في الكفار، فجعلوها على المؤمنين».

وورد عن ابن عباس أنه قال: «لا تكونوا كالخوارج، تأولوا آيات القرآن في أهل القبلة، وإنما أنزلت في أهل الكتاب والمشركين، فجهلوا علمها فسفكوا الدماء وانتهبوا الأموال».

والواقع أن كل الاستشهادات التي عرضناها للمؤرخين ابن غنام وابن بشر تؤكد هذا المعنى بصورة صارخة.

بل لننظر إلى مكة المكرمة حين أعيد فتحها وإخراج أهلها من الشرك تحت مظلة دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب:

لم تحدث في مكة والمدينة حالات الغزو والنهب والسلب والقتل الجماعي التي حدثت في نجد والأحساء وكربلاء والزبير والطائف، ربما بحكم موقع المدينتين. ولكن الوعي التكفيري والثقافة التكفيرية كانت مسيطرة على فاتحي مكة المكرمة. ولننظر إلى صورة من أحداث ذلك الفتح:

لننظر أولاً إلى الآية القرآنية الكريمة التي استخدمها الأمير الفاتح حين خاطب أهل مكة.

لقد خاطبهم قائلاً: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ٦٤].

إلى ماذا دعاهم؟!

قال لهم: «إنما ندعوكم لدين الله ورسوله»، وقال «احمدوا الله الذي هداكم للإسلام، وأنقذكم من الشرك»

اللغة موجهة إلى مشركين يدخلون الإسلام!!

وقد أرسل سعود رسالة إلى السلطان العثماني سليم يخبره فيها بأنه «قد هدم ما هنالك ـ أي ما في مكة ـ من أشباه الوثنية»، وأمر مناديه أن ينادي في مكة المكرمة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا۟ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَٰذَا ۚ﴾ [التوبة: ٢٨].

تماماً كما قال ابن عباس وابن عمر عن الخوارج بأنهم عمدوا إلى آيات نزلت في المشركين وأهل الكتاب فتأولوها في أهل القبلة!!

حين حوصرت مكة وطال حصارها عدمت الأقوات بالكلية، وأكل الناس الأدوية، كبزر الخشخاش وزبيب الهوى والصمغ والنوى وبزر الحمر، وشربوا الدم، وأكلوا الجلود والسنانير والكلاب وكل حيوان. ويؤكد ابن بشر ذلك فيقول: «بيع فيها لحوم الحمير والجيف بأغلى ثمن. وأكلت الكلاب وبلغ رطل الدهن ريالين، ومات خلق كثير عندهم جوعاً»(١٥٤).

هذه الخلفية التكفيرية أعيد إحياؤها في عهد الدولة السعودية الثانية، ثم أعيد إحياؤها عند بناء الدولة السعودية الحديثة، وتم نشر هذه الثقافة بين البدو الذين سُمّوا بـ «الإخوان»، وانطلقوا يعيدون فتح مدن وقرى الجزيرة العربية، وإخراج أهلها من الشرك، وتطبيق فقه الجهاد عليهم، وذلك بعد أكثر من قرن من انتشار دعوة الشيخ، وزوال معظم الانحرافات التي كان يتمّ الحديث عنها في بداية الدعوة!!

---

(١٥٤) انظر عنوان المجد، ص١٣٥.

البعض قد يظن بأن هذه الثقافة التكفيرية العامة لم توجد إلا عند المحاربين والسياسيين. والواقع أنّ أفكار الشيخ محمد بن عبد الوهاب هي التي أشاعت وأحيت وطورت هذه الثقافة التكفيرية. وسأعرض لاحقاً من كلام الشيخ وأقواله ما يدل على أن المحاربين والسياسيين كانوا يطبقون ويجسدون كلماته وأفكاره وأقواله.

سليمان الدويش:

أخي الكريم سعيد الكثيري،

ما زلت أنتظر منك الدليل على أن الشيخ المجدّد الإمام محمد بن عبد الوهاب (رَحِمَهُ ٱللَّهُ) اعتبر أن من توسل إلى الله بجاه النبي (ﷺ) أو أحد من الصالحين مشرك شركاً أكبر مخرجاً من الملة.

مع أني نقلت لك من كلامه وكلام تلامذته الأعرف به وبعقيدته مني ومنك ما يبين أن ما حكيته عنه خطأ.

سعيد الكثيري:

الأخ الكريم سليمان

الواقع أنه يكفيني أن أثبت لك أن الشيخ تقمّص هو وأتباعه أوضاع مسلمي عصر البعثة، ووضع خصومه ومخالفيه وغير المتبعين لدعوته في موضع المشركين ومن يواليهم ومن لا يكفرهم لكي تصبح المسألة أكبر من أي تفاصيل!!

يكفي أن أثبت لك أن الانضمام إلى الدولة المتبنية الدعوة أصبح معياراً للدخول في الدين أو البقاء على الشرك. وكل النصوص التي عرضتها من أقوال مؤرخي الدعوة تثبت ذلك، وسأنقل لك من كلام الشيخ ما يؤكد ذلك.

فإذا كان الانضمام إلى الدولة والتمرد عليها قد تم النظر إليه كدخول في الإسلام أو بقاء على الشرك، فهل يمكن لمن يصل إلى هذه الحدود أن تكون مسائل التوسل غير مخرجة من الملة بالنسبة إليه؟!

سأصحّح لاحقاً ما نقلته عن الشيخ عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب، ولكنني قبل ذلك ولغرض التوثيق ووضع الكلمات في سياقها= أود منك أن تدلني من كتب الشيخ على الأقوال التي نسبتها إليه بخصوص عدم إخراج المتوسلين من الملة.

أرجو أن تتفضل بتوثيق النقل أو تحديد موقعه في كتابات الشيخ وسأعود لأناقش معك هذه المسألة.

سليمان الدويش:

يحسن بي هنا أن أقتطع من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية (رحمه الله) في رسالته «**زيارة القبور والاستنجاد بالمقبور**» هذا الجزء:

«ومن أعظم الشرك أن يستغيث الرجل بميت أو غائب كما ذكره السائل، ويستغيث به عند المصائب يقول: يا سيدي فلان! كأنه يطلب منه إزالة ضره أو جلب نفعه، وهذا حال النصارى في المسيح وأمه وأحبارهم ورهبانهم، ومعلوم أن خير الخلق وأكرمهم على الله نبينا محمد (ﷺ)، وأعلم الناس بقدره وحقه أصحابه، ولم يكونوا يفعلون شيئاً من ذلك؛ لا في مغيبه، ولا بعد مماته. وهؤلاء المشركون يضمون إلى الشرك الكذب؛ فإن الكذب مقرون بالشرك، وقد قال تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ ۞ حُنَفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ﴾ [الحج: ٣٠]، وقال النبي (ﷺ): «**عدلت شهادة الزور الإشراك بالله مرتين، أو ثلاثاً**»، وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ سَيَنَالُهُمْ غَضَبٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَذِلَّةٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُفْتَرِينَ﴾ [الأعراف: ١٥٢]، وقال الخليل (عليه السلام): ﴿أَئِفْكًا آلِهَةً دُونَ اللَّهِ تُرِيدُونَ ۞ فَمَا ظَنُّكُمْ بِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الصافات: ٨٦ ـ ٨٧](١٥٥)».

وسبب إيرادي له ـ على الرغم من أني نقلت الرسالة كاملة ـ لأجل أن أذكّر الأخ سعيداً بأن ما يدّعيه من أن الشيخ المجدّد محمد بن عبد الوهاب (رحمه الله) ابتدع القول بكفر من سأل غير الله ودعاه من دون الله، وأنه لم يسبقه إلى القول به أحد= كلام غير صحيح ولا دليل عليه.

---

(١٥٥) **الفتاوى**، ج٢٧، صفحة ٨١ ـ ٨٢.

أما طلبك أخي الفاضل سعيد بتوثيق ما نقلتُ فطلبك مجاب، وسأوثق لك جميع ما نقلته، وليس فقط ما طلبت.

١ ـ كلام شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى تجده في **الفتاوى**[١٥٦].

٢ ـ كنت نقلت كلاماً للشيخ المجدّد محمد بن عبد الوهاب (رَحِمَهُ اللهُ) في فقرتين ٢ و٣ والحقيقة أنني أخطأت في نسبة الكلام في فقرة ٢ للشيخ المجدّد محمد بن عبد الوهاب (رَحِمَهُ اللهُ) والصواب أنه من كلام الشيخ عبد الرحمن بن حسن (رَحِمَهُ اللهُ) وهو موجود في **الدرر السنية**[١٥٧] الطبعة الثالثة.

ولكني أضع هنا ما هو أصرح في بيان معتقد الشيخ (رَحِمَهُ اللهُ) وهو جوابه لمن سأله:

«العاشرة ـ قولهم في الاستسقاء: لا بأس بالتوسل بالشيوخ والعلماء المتّقين، وقوله: يجوز أن يُسْتَشْفَع إلى الله برجل صالح، وقيل: يستحب، قال أحمد: إنه يتوسل بالنبي (ﷺ) في دعائه؛ وقال أحمد وغيره في قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «أعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق» الاستعاذة لا تكون بمخلوق، فما معنى هذا الكلام؟ وما العمل عليه منهما أم على قوله فما المعنى؟ وقولهم في الشرح: قال إبراهيم الحربي: الدعاء عند قبر معروف الترياق المجرَّب، فما معنى هذا الكلام؟ قال في **الفروع**: قال شيخنا: قصدُه الدعاءَ عنده رجاءَ الإجابة بدعةٌ لا قربة باتفاق الأئمة، فما معنى هذا الكلام؟»

فأجاب (رَحِمَهُ اللهُ) بقوله: «العاشرة ـ قولهم في الاستسقاء: لا بأس بالتوسل بالصالحين: وقول أحمد: يتوسل بالنبي (ﷺ) خاصة، مع قولهم إنه لا يستغاث بمخلوق، فالفرق ظاهر جداً، وليس الكلام مما نحن فيه، فكون بعضٍ يرخّص بالتوسل بالصالحين وبعضهم يخصُّه بالنبي (ﷺ)، وأكثر العلماء ينهي عن ذلك ويكرهه، فهذه المسألة من مسائل الفقه، ولو كان الصواب عندنا قول الجمهور إنه مكروه فلا ننكر على من فعله، ولا إنكار في مسائل

---

(١٥٦) ج٢٧ صفحة ٨٣.

(١٥٧) ج ٢ صفحة ١١٣.

الاجتهاد، لكن إنكارنا على من دعا لمخلوق أعظم مما يدعو الله تعالى، ويقصد القبر يتضرع عند ضريح الشيخ عبد القادر أو غيره يطلب فيه تفريج الكربات، وإغاثة اللهفات، وإعطاء الرغبات فأين هذا ممن يدعو الله مخلصاً له الدين لا يدعو مع الله أحداً، ولكن يقول في دعائه: «أسألك بنبيك، أو بالمرسلين، أو بعبادك الصالحين، أو يقصد قبر معروف أو غيره يدعو عنده، لكن لا يدعو (إلا) الله مخلصاً له الدين، فأين هذا مما نحن فيه؟»[158].

وقال (رَحِمَهُ ٱللَّهُ): «الدعاء الذي يفعل في هذا الزمان أنواع: النوع الأول: دعاء الله وحده لا شريك له الذي بعث الله به رسوله (ﷺ). النوع الثاني: أن يدعو الله ويدعو معه نبياً أو ولياً، ويقول: أريد شفاعته وإلا فأنا أعلم ما ينفع ولا يضر إلا الله، لكن أنا مذنب، وأدعو هذا الصالح لعله يشفع لي، فهذا الذي فعله المشركون وقاتلهم رسول الله (ﷺ) حتى يتركوه، ولا يدعو مع الله أحداً لا لطلب شفع ولا نفع. النوع الثالث: أن يقول: اللهم إني أتوسل إليك بنبيك أو بالأنبياء أو الصالحين فهذا ليس شركاً ولا نهينا الناس عنه ولكن المذكور عن أبي حنيفة وأبي يوسف وغيرهم أنهم كرهوه لكن ليس مما نختلف نحن وغيرنا فيه». **الدرر السنية** ج ٢، صفحة ٤٣ الطبعة الثالثة.

أما ما جاء في فقرة ٣ فتجده في رسالة للشيخ إسحاق بن عبد الرحمن بن حسن ـ رحمهم الله جميعاً ـ وهي بعنوان: **نبذة نفيسة عن حقيقة دعوة الإمام المصلح محمد بن عبد الوهاب**، وهي في **الدرر السنية**[159].

٣ ـ كلام الشيخ عبد الله بن الشيخ محمد بن عبد الوهاب، رحمهما الله تعالى تجده في **الدرر السنية**[160].

٤ ـ كلام الشيخ سليمان بن عبد الله بن الشيخ المجدّد محمد بن عبد الوهاب رحمهم الله جميعاً تجده في **الدرر السنية**[161] وهو جواب عن سؤال من عبد الله أحمد سلام (رَحِمَهُ ٱللَّهُ).

---

(١٥٨) مجموع مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب (٢/ ٤١).

(١٥٩) ج١ صفحة ٢٥٦ الطبعة الثالثة، وتجد المقطع المنقول في الصفحة رقم ٢٦٠ من الجزء نفسه، كما تجده في الطبعة الخامسة في الجزء الأول صفحة ٥٢١.

(١٦٠) ج١ صفحة ١٢٩ الطبعة الثالثة.

(١٦١) ج ٩ صفحة ٢٣٢ الى ٢٣٤.

٥ ـ كلام الشيخ إسحاق بن عبد الرحمن بن حسن رحمهم الله جميعاً تجده في **الدرر السنية**[١٦٢].

٦ ـ كلام الشيخ عبد العزيز بن عبد الله الحصين ـ رحمه الله تعالى ـ تجده في **الدرر السنية**[١٦٣].

الأخ الفاضل سعيد الكثيري،

والآن وبعدما وثقت لك ما نقلت، وزدت لك فوق ذلك نافلة، هل ستأتيني من كلام الشيخ المجدد (رَحِمَهُ ٱللَّهُ) أو أحد من أئمة الدعوة ـ رحمهم الله ـ ما ينص على أن التوسل إلى الله بجاه أحد من خلقه من الشرك الأكبر المخرج من الملة كما زعمت ذلك عنهم؟

بانتظار إثبات ما اتهمتهم به موثقاً، وأن يكون من كلامهم لا من فهمك أو فهم غيرك.

سعيد الكثيري:

أود أن أؤكد ابتداءً أنه ليس لدي هوس بانتقاد دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب (رَحِمَهُ ٱللَّهُ) ولكنني لا أنظر لها نظرة تقديس تجعلني أعتبر كشف أخطائها هوساً أو طعناً.

لا أراها فوق النقد، ولا أرى أن أي جهد بشري يستحق أن يكون فوق النقد. ودعوة الشيخ فيها شق شديد السلبية والخطورة، وهو شق التكفير والجهاد ضد المسلمين.

وقد طلبت من الأخ سليمان تحديد أسماء عشرة علماء مُعتبرين قطعوا بخروج الشيعة الإمامية من الملة بسبب غلوهم في الأئمة، ثم طلبت منه تحديد عالم واحد معتبر من غير مدرسة الشيخ محمد بن عبد الوهاب قطع بخروجهم من الملة بسبب الغلو في الأئمة.

لم يتم تحديد عالم واحد على مدى أربعة عشر قرناً أخرج الشيعة

---

(١٦٢) ج١ صفحة ٢٧١ الطبعة الثالثة.

(١٦٣) ج٢ صفحة ٨٦ ـ ٩٢ الطبعة الثالثة.

الإمامية من الملة بسبب الغلو في الأئمة واعتبار ذلك شركاً أكبر.

لقد تم عرض أقوال للإمام ابن تيمية في التكفير العام والمطلق، ولكنني كنت وما زلت أعتقد أن الإمام ابن تيمية اعتبر الشيعة الإمامية من مبتدعة المسلمين، وقد عرضت بعض نصوصه الدالة على ذلك. وأهم قضية أخذها الإمام ابن تيمية على الشيعة الإمامية هي الموقف من الصحابة.

وعرضت الفوارق من زاوية أخرى هي زاوية الفارق بين المشركين وأهل الكتاب.

النصارى يعبدون عيسى (عليه السلام) ويؤلهونه ويعتقدون بأنه الله وابن الله، واليهود يعتقدون أن عزيراً ابن الله. وعلى الرغم من ذلك فإن القرآن لم يصفهم بأنهم مشركون، بل وصفهم بأنهم أهل كتاب، ووضعهم في موقف مختلف كثيراً عن مشركي مكة، سواء من حيث الأحكام، أو من حيث مجمل الخطاب عنهم.

وعرضت الموضوع من زاوية التجربة التاريخية للمسلمين على مدى أربعة عشر قرناً، حيث لم يعامل الشيعة الإمامية كمشركين ولا كمرتدين، بل ظلوا في دائرة الفرق المبتدعة، وتم التزاوج والتوارث معهم، ودخلوا مكة والمدينة، وظهرت من بينهم حكومات شيعية حكمت المسلمين السنة.

فهل في هذا العرض تشتيت للموضوع؟!

لقد عرضت ما شاع في إطار مدرسة الشيخ محمد بن عبد الوهاب (رحمه الله) لأنّ النقاش انتقل إليها ولو بصورة غير مباشرة، وليقيني بأن التساؤل أصلاً لم يكن ليُطرح لولا ثقافة التكفير الواسعة التي شاعت منذ ظهور دعوة الشيخ (رحمه الله).

إن مجرد إطلالة سريعة على تاريخ المسلمين وتجربتهم على مدى قرون عديدة تكفي لاستبعاد السؤال من أساسه، ولكن ثقافة التكفير الجديدة عزلتنا عن هذه التجربة التاريخية.

الاستشهادات التاريخية التي عرضتها لم تكن مجرد سرد لروايات تاريخية، بل هي أدق وأصدق الشهادات عن ثقافة التكفير التي شاعت منذ ظهور أفكار الشيخ. وإذا استبعدنا تاريخ ابن غنام ـ تلميذ الشيخ محمد بن

عبد الوهاب ـ وتاريخ ابن بشر، فأين هو المرجع التاريخي الذي يمكن الاطمئنان إليه؟!

ومن أين نأخذ تاريخ الدعوة؟!

ثم ما هي الفكرة التي تؤمن بها حول الموقف من الشيعة الإمامية؟!

هل تؤمن بأن قرابة ثلاثمئة مليون مسلم من الشيعة الإمامية وفق التقديرات المبالغة، أو مئة مليون مسلم وفق أقل التقديرات، هم مشركون خارجون من الملة وينبغي رفع راية الجهاد في مواجهتهم أو تطبيق حد الردة عليهم؟!

إذا كنت تؤمن بهذا، فمن هم سلفك في هذا الرأي من علماء الأمة المعتبرين؟!

وما هو التاريخ الذي تستلهمه وتستند إليه في حكمك هذا؟!

هل تؤمن بأن الشيعة في المنطقة الشرقية مشركون خارجون من الملة، والشيعة في المدينة المنورة مشركون خارجون من الملة، ويجب استتابتهم وتطبيق حد الردة عليهم؟!

من هم سلفك من العلماء في ذلك، وما هي التجربة التاريخية التي تستند إليها؟!

حدد لي اسم عالم واحد من كبار علماء المسلمين السنة من أندونيسيا إلى المغرب يرى الرأي الذي تراه أنت ومن يتفق معك؟!

حدد لي اسم عالم واحد من كبار علماء المسلمين السنة منذ عهد الصحابة إلى زمن ظهور الشيخ محمد بن عبد الوهاب يرى ما تراه أنت ومن يتفق معك؟!

يا أخي هذه الأفكار والقناعات شديدة الغلو والخطورة والسلبية، ولا أصل لها سوى في أفكار وتطبيقات الخوارج، وهي كفيلة بتفتيت المسلمين، وجعل بأسهم بينهم، وإيقاد الحروب الأهلية في معظم البلدان الإسلامية.

أخي الكريم سليمان الدويش

ماذا تعني الفتنة؟!

لعل أبرز معانيها هي التباس واختلاط الأمور. وهذا في تقديري هو عين ما يمكن أن نجده في أفكار الشيخ محمد بن عبد الوهاب (رحمه الله) حول قضية التوسل.

وأؤكد أن أفكار الشيخ التكفيرية كان عمادها قضية التوسل.

وقد نقلتُ لك آنفاً كلامه حول ما كان عليه مشركو مكة من توحيد الربوبية، ولم ينفعهم ذلك بشيء.

هذه الرؤية وهذا المنطلق وهذه الركيزة لا تقال إلا للحكم على قضية التوسل، وهذا هو أهم أسباب اتساع مسائل التكفير في طرح الشيخ.

الشيخ كان يؤسس للحكم على مسلمي عصره، ومنذ هذا التشديد الجازم على إيمان مشركي قريش كان الشيخ يؤسس للمماثلة بينهم وبين المسلمين في عصره ممن يستخدمون الوسائط. وكلمة الوسائط هنا لا تصدق على قضية أكثر مما تصدق على قضية التوسل.

والنص الذي استدل به الأخ سليمان في كون الشيخ لا يخرج المتوسلين من الملة ليس بالقطع والوضوح الذي يظنه الأخ سليمان. فالنص وارد في إجابة لسؤال طُرح على الشيخ حول حجج وشبهات الخصوم ممن استدلوا عليه بأقوال الإمام أحمد وغيره. وهنا لم يكن متصوراً أن ينفي الشيخ ما هو ثابت عن الإمام أحمد وغيره، ولكنه حاول تحجيم وإعادة تفسير ما نُقل عنهم، وإثبات وجود الفوارق بين ما تحدثوا عنه وبين ما تناوله الشيخ. وعلى الرغم من ذلك فإن الشيخ بمجرد أن حاول الجمع بين ما يطرحه هو وبين ما نُقل عن الإمام أحمد وغيره، اتضح صعوبة الجمع بينهما، واستحالة استبعاد قضية التوسل من أحكام الشيخ التكفيرية. ولننظر إلى قوله بعد إعادة تفسير ما نُقل عن الإمام أحمد وغيره: «ولكن إنكارنا على من دعا لمخلوق أعظم ممن يدعو الله تعالى ويقصد القبر يتضرع عند ضريح الشيخ عبد القادر أو غيره يطلب فيه تفريج الكربات وإغاثة اللهفات وإعطاء الرغبات».

في هذه الجملة أين هو الفارق بين التوسل والاستغاثة؟!

جميع ما قاله الشيخ يمكن أن يرد في إطار التوسل، بل الأغلب أنه يرد في إطار التوسل!!

الشيخ يتحدث عن تكفير هذا الذي يتضرع عند ضريح الشيخ عبد القادر أو غيره يطلب فيه تفريج الكربات وإغاثة اللهفات وإعطاء الرغبات». والواقع أن البحث يبدأ من هنا، وليس التكفير هو الذي يبدأ من هنا.

هذا الذي يتضرع عند القبر قد يتوسل إلى الله بجاه أو مقام الإنسان الصالح، وهنا تقوم قضية التوسل التي عرضنا سيلاً من آراء العلماء الذين أجازوها أو فعلوها، وقد يستغيث بالرجل الصالح معتقداً بأنه هو الذي يشفي أو يفرج الكرب، وهنا تقوم الاستغاثة الشركية.

الشيخ لم يعرض أكثر من الإطلالة على الموضوع، بينما الفوارق كلها تبدأ بعد هذه الإطلالة.

وطالما أن الشيخ حكم بالتكفير على هذا الذي يتضرع عند القبر دون أن يميز بين كونه يتوسل إلى الله بجاه أو مقام الرجل الصالح، وبين كونه يستغيث بهذا الرجل معتقداً أنه يقدر على ما ليس إلا لله، فإن الشيخ يكون قد اكتفى بالإشارة إلى الموضوع من دون أن يُخرج المتوسلين من دائرة الشرك، بل من دون أن يستقصي وجود التوسل أو عدم وجوده!!.

لننظر إلى وضوح هذا الأمر في النص الثاني الذي نقله الأخ سليمان عن الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وهو قوله عن النوع الثاني من الدعاء: «النوع الثاني: أن يدعو الله ويدعو معه نبياً أو ولياً، ويقول أريد شفاعته، وإلا فأنا أعلم ما ينفع ولا يضر إلا الله، لكن أنا مذنب، وأدعو هذا الصالح لعله يشفع لي، فهذا الذي فعله المشركون، وقاتلهم رسول الله (ﷺ) حتى يتركوه، ولا يدعوا مع الله أحداً، لا لطلب شفع ولا نفع».

وهكذا فحتى هذا الإنسان الذي يصرح الشيخ بأنه يريد الشفاعة، ويعلم أنه لا ينفع ولا يضر إلا الله، يُعد مشركاً في نظر الشيخ ويجب قتاله!!

على الرغم من قول الرسول (ﷺ): «**إنما الأعمال بالنيات**»[١٦٤]، وعلى الرغم من أن مسألة التأول تتحقق في أقصى صورها في هذا النوع الذي ذكره الشيخ، فإنه لا يتردد في اعتبار هؤلاء مشركين يجب قتالهم بمثل ما قاتل الرسول المشركين!!

---

(١٦٤) متفق عليه.

وبالتالي، فإذا كان الشيخ قد أسس أفكاره بشأن مسألة التكفير على قضية الوسائط، وهي قضية تتحقق في التوسل على وجه الخصوص، وإذا كان اعتبر مجرد التضرع عند قبر شركاً أكبر دون الدخول في قضية التوسل والاستغاثة، على الرغم من أن كثيرين من الفقهاء المجيزين للتوسل كانوا يتحدثون عن التوسل عند قبر الرسول، وإذا كان قد أدخل ضمن المشركين أي إنسان يدعو نبياً أو صالحاً وهو يريد شفاعته ويؤمن بأنه لا ينفع ولا يضر إلا الله، من دون إقامة أي وزن للنية والتأول هنا، فهل يصح القول: إن الشيخ لم يخرج المتوسلين بجاه أو مقام الرسول والصالحين من الملة؟!

بل أكثر من هذا، إذا كان الشيخ قد وصل إلى تطبيق خطاب الدين على أتباعه وخطاب الشرك على مخالفيه وخصومه، وربط الإسلام والشرك في مواضع كثيرة بالانضمام إلى الدولة المتبنية دعوته أو التمرد عليها، فهل يصح النظر إلى رؤية الشيخ بشأن قضايا التكفير في إطار ما طرحه العلماء عبر التاريخ؟!

إن التأسيس على أوضاع وأحوال مشركي عصر البعثة أدى إلى تقمص وتمثل لغة وخطاب وتوصيفات مرحلة الدعوة في مكة، وتطبيقها على الشيخ محمد بن عبد الوهاب وأتباعه كممثلين للدين والتوحيد، وعلى خصومه وغير المتبعين لدعوته كمشركين وأعداء للتوحيد.

في كل كتيبات الشيخ ورسائله لا يكاد الشيخ يتحدث عن رأيه وأفكاره وفهمه إلا بوصفها «التوحيد» و«دين الله ورسوله» و«هذا الدين» و«دين الرسول». ولا يكاد الشيخ يتحدث عن رأي مخالفيه وأفكارهم وفهمهم إلا بوصفها «الشرك» و«عبادة الأوثان» و«تحسين الشرك» و«إقامة الشبه الباطلة على الشرك».

أتباع الشيخ هم «أهل التوحيد» ومخالفيه هم «أهل الشرك» و«أعداء التوحيد»، ومن لم يُكفرهم فهو كافر، ومن شك في كفرهم فهو كافر، ومن والاهم فهو كافر، ومن أحبهم فهو كافر، ومن أبغض أهل التوحيد «أتباع الشيخ» فهو كافر.

وصول آراء الشيخ إلى الناس أصبح «الإبلاغ» و«إقامة الحجة على الناس».

البناء كله واللغة كلها تحولت من دعوة تصحيحية وإصلاحية إلى تحديد جديد للدين، والتوحيد، والشرك، والمشركين، وأهل التوحيد، وأهل الشرك، ومن بلغته الحجة (حجة الشيخ)، وكأن الشيخ يتحدث في عصر البعثة لا في عصر الدولة العثمانية!!

كل هذا التحديد الجديد للدين تمّ تطبيقه على الشيخ وأتباعه في مقابل مخالفيه وخصومه ومن لا يكفرهم ومن يواليهم. ولنتذكر أننا نتحدث عن منطقة لا تكاد تتجاوز حدود الجزيرة العربية، وعن أناس معظمهم كانوا يخضعون لحكم الدولة العثمانية، ولم يكونوا أكثر انحرافاً أو أقل إيماناً من أهل المناطق الإسلامية الأخرى.

وفي أجواء الصراع مع المخالفين ووجود مشروع ثقافي وسياسي جديد، انتقل الخطاب والتوصيفات والمحاكمات من المخالفين والأعداء وغير المتبعين لدعوة الشيخ إلى المحايدين والمتوقّفين والمتشكّكين، ليس حيال صحة ما جاء به الشيخ حول التوحيد، بل حيال موضوع التكفير والعنف، فاعتبر الشيخ أن من نواقض الإسلام عدم تكفير المشركين، أو وجود شكّ في كفرهم. وبالتأكيد فإن الشيخ لم يكن يتحدث عن مشركي عصر البعثة، بل كان يتحدث عن مشركي زمانه وأتباعهم الذين وصلتهم دعوته إلى التوحيد ولم يستجيبوا لها، وقد أقر الشيخ بأن طرحه لم يطرق آذان أكثر الناس.

مع البدء في تأسيس الدولة المتبنية الدعوة، وفي ظلّ معايير التوحيد والشرك، وجدت الدولة فقه الجهاد بيدها، وتمّ البدء بتطبيق مفاهيم الغزو والفتوحات والفيء والغنائم على الخارجين عنها، وأصبح الخضوع للدولة دخولاً في الدين، والخروج أو التمرّد عليها ارتداداً وخروجاً على الدين. وامتدت المحاكمات إلى موضوع الولاء، فتم تكفير الذين يوالون غير الخاضعين لسلطة الدولة أو يعينونهم أو يدافعون عن بلدانهم في مواجهة غزو أهل التوحيد «الشيخ وأتباعه»، أو حتى الذين يبغضون أهل التوحيد.

وبإمكاننا عرض شواهد عديدة ومتكررة لهذه الثقافة وهذه اللغة من كتيبات الشيخ ورسائله، ولكننا لدواعي الاختصار سأقدم بعض النماذج.

يقول الشيخ في رسالة له إلى شريف مكة، الذي سأله عما يقاتل عليه

الناس؟ وعما يكفِّر به الرجل، فقال: «إنه يكفّر ويقاتل أنواعاً من الناس:

الأول: من عرف التوحيد، دين الله ورسوله، الذي أظهرناه للناس ـ ولنتأمل هنا جملة الذي أظهرناه للناس بعد حديثه عن التوحيد دين الله ورسوله ـ، وأقرّ أن هذه الاعتقادات في الحجر والشجر والبشر، الذي هو دين غالب الناس ـ ولنتأمل جملة «الذي هو دين غالب الناس ـ هي الشرك بالله، ومع ذلك لم يلتفت إلى (التوحيد) ولا تعلمه ولا دخل فيه ولا ترك (الشرك)، فهذا كافر نقاتله بكفره، لأنه عرف دين الرسول فلم يتبعه، وعرف دين الشرك فلم يتركه، مع أنه لا يبغض دين الرسول ـ والشيخ هنا لا يقصد إلا التوحيد بالمفهوم الذي طرحه ـ ولا من دخل فيه، ولا يمدح الشرك ولا يزيّنه للناس».

وإذاً، فالشيخ هنا يكفّر من لا يستجيب لدعوته باعتبارها دين الله ورسوله الذي أظهره الشيخ للناس، وباعتبار أن غير المستجيب بقي على الشرك «الذي هو دين غالب الناس». فالشيخ يكفّر هذا الإنسان، على الرغم من أنه بحسب عبارات الشيخ «لا يبغض دين الرسول ـ أي التوحيد الذي أظهره الشيخ للناس ـ ولا يبغض من دخل فيه ـ أي أتباع الشيخ ـ ولا يمدح الشرك ولا يزينه للناس، أي إنه رجل محايد، وعلى الرغم من ذلك فهو في رأي الشيخ كافر!!

«**الثاني**: من عرف ذلك كلّه، ولكنه تبيّن في سبّ (دين الرسول) ـ أي التوحيد الذي أظهره الشيخ للناس، بحسب تعبيرات الشيخ ـ مع ادّعائه أنه عامل به، وتبيّن في مدح من عبد يوسف والأشقر، ومن عبد أبا علي والخضر من أهل الكويت، وفضّلهم على من وحّد الله وترك الشرك ـ دين غالب الناس بحسب تعبيرات الشيخ ـ، فهذا أعظم من الأول».

أي إن الشيخ يكفّر هنا من سبّ دعوته (دين الرسول مع ادعائه أنه عامل به) ومدح دين غالب الناس!!

«**الثالث**: من عرف (التوحيد) وأحبّه واتبعه، وعرف (الشرك) وتركه، ولكن يكره من دخل (التوحيد)، ويحب من بقي على (الشرك)، فهذا أيضاً كافر».

وإذاً، فالشيخ هنا يكفّر حتى من أحب التوحيد واتبعه وعرف الشرك وتركه!!

لماذا يكفّر الشيخ مثل هذا الإنسان المتّبع للتوحيد والتارك لدين غالب الناس؟!

لأن هذا الإنسان يكره من دخل في التوحيد، ويحب من بقي على الشرك!!

«**الرابع**: من سلم من هذا كله ـ أي إنه متبع لدعوة الشيخ ومحبّ لها ـ ولكن أهل بلده مصرون بعداوة (التوحيد) ـ الذي أظهره الشيخ للناس، بحسب تعبيراته ـ واتباع أهل الشرك ـ دين غالب الناس بحسب تعبيرات الشيخ ـ، وساعون في قتالهم، ويتعذر أن تركه وطنه يشق عليه، فيقاتل أهل (التوحيد) مع أهل بلده ويجاهد بماله ونفسه ـ أي يشارك في الدفاع عن قومه ضد غزوات وفتوحات أتباع الدعوة ـ فهذا أيضاً كافر».

يقول الشيخ في إحدى رسائله: «وأما القول إنا نكفر بالعموم فذلك من بهتان الأعداء الذين يصدون به عن هذا الدين، ونقول سبحانك هذا بهتان عظيم»(١٦٥).

وإذاً، فالأعداء لا يصدّون الناس عن دعوة الشيخ، بل يصدّونهم عن «هذا الدين»!!

يقول الشيخ في رسالة بعث بها إلى القرى المجاورة (الرياض ومنفوحة والدرعية وحريملا): «أنا أخبركم عن نفسي (. . .) وأنا ذلك الوقت لا أعرف معنى (لا إله الا الله) ولا أعرف دين الإسلام قبل هذا الخير الذي مَنَّ الله به، وكذلك مشايخي ما منهم رجل عرف ذلك. فمن زعم من علماء «العارض» أنه عرف معنى «لا اله إلا الله»، أو عرف معنى الإسلام قبل هذا الوقت، أو زعم عن مشايخه أن أحداً عرف ذلك فقد كذب وافترى، ولبّس على الناس، ومدح نفسه بما ليس فيه».

وإذاً، فالأمر لا يتعلّق فقط بفكر إصلاحي، بل يتعلق ببعث جديد للدين وسط جموع من المشركين. ومن هنا فلا غرابة في أن يصبح (فهم الشيخ) للتوحيد والدين، هو «التوحيد» و«دين الرسول» و«دين الله ورسوله»، و(فهم غيره) للدين، هو «الشرك: دين غالب الناس»!!

---

(١٦٥) الرسائل الشخصية ١٠١/١٥.

يقول الشيخ منتقداً علماء زمانه: «إنّ الله سبحانه لما أظهر شيئاً من نور النبوة في هذا الزمان، وعرف العامة شيئاً من الإسلام، وافق أنه قد ترأس على الناس رجال من أجهل العالمين، وأبعدهم من معرفة ما جاء به محمد (عليه الصلاة والسلام). ويدعون أنهم يعملون بالشرع، ولا يعرفون شيئاً من الدين إلا شيئاً من كلام بعض الفقهاء. وأما العلم الذي بعث الله به محمداً (عليه الصلاة والسلام)، فلم يعرفوا منه خبراً، ولم يقفوا منه على عين ولا أثر. فهؤلاء الذين يزعمون أنهم علماء، اشتدّ إنكارهم علينا لمّا تكلمنا بذلك، وزعموا أنهم لم يسمعوا من مشايخهم ومن قبلهم. فلما ظهر هذا الأمر، اجتهدوا في عداوته وإطفائه بما أمكنهم، وجاهدوا في ذلك بأيديهم وألسنتهم».

وإذاً، ففهم الشيخ يعكس شيئاً من نور النبوة، وأدّى إلى معرفة العامة شيئاً من الإسلام، ولكن رؤساؤهم من أجهل الجاهلين وأبعدهم عن معرفة ما جاء به محمد، بل لم يعرفوا من العلم الذي بعث الله به محمداً (عليه الصلاة والسلام) خبراً، ولم يقفوا منه على عين ولا أثر!!

وعندما توقف بعض أتباع الشيخ في مسألة التكفير لعامة المسلمين أو لبعضهم على التعيين، وطرحوا عليه موضوع عدم قيام الحجة عليهم، وسألوه عن قول الإمام ابن تيمية: «من جحد ما جاء به الرسول، وقامت عليه الحجة، فهو كافر». أجابهم قائلاً: «ما ذكرتموه من قول الشيخ: «من جحد كذا وكذا» وأنكم شاكّون في هؤلاء الطواغيت وأتباعهم: هل قامت عليهم الحجة أم لا؟. فهذا من العجب العجاب، كيف تشكّون في هذا وقد أوضحته لكم مراراً؟!. فإن الذي لم تقم عليه الحجة هو الذي يكون حديث عهد بالإسلام، والذي نشأ ببادية بعيدة، أو يكون ذلك في مسألة خفية فإن حجة الله هي القرآن، فمن بلغه فقد بلغته الحجة. ولكن أصل الإشكال أنكم لم تفرقوا بين قيام الحجة وبين فهم الحجة، فإن أكثر الكفار والمنافقين لم يفهموا حجة الله مع قيامها عليهم. إذا علمتم هذا، فهذا الذي أنتم فيه هو الشك في أناس يعبدون الطواغيت ويعادون «دين الإسلام».

وهكذا، فعلى الرغم من أن الشيخ يرى أنه لم يكن يعرف التوحيد، وأن مشايخه لم يكونوا يعرفون التوحيد، وأنه أظهر للناس دين الرسول في

مواجهة الشرك الذي هو «دين غالب الناس»، فإنه يجادل هنا حتى في ضرورة بلوغ حجته هو إلى الناس، ويعتبر أن وجود القرآن كافٍ لقيام الحجة!! أي إن وجود القرآن كافٍ لبلوغ حجة الشيخ!!

وإذا كان هذا هو (فهم الشيخ) للتوحيد ودين الله ودين الرسول والشرك والمشركين وأهل التوحيد وأهل الشرك، فكيف يكون فهم الأميين والمحاربين البسطاء والسياسيين؟!

هؤلاء الذين أُخرِجوا من الدين، وتمّ استحلال دمائهم وأموالهم في طول الجزيرة العربية وعرضها، وذلك في كل مرة أعيدت فيها إقامة الدولة، هل كانوا خارجين من الملة فعلاً؟ وهل كان استحلال دمائهم وأموالهم جائزاً؟!